NOMADYCZNA EUROPA

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski, Magdalena Micińska,
Andrzej Pieńkos, Szymon Wróbel

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Łukasz Moll

NOMADYCZNA EUROPA

POSTSTRUKTURALISTYCZNE GRANICE EUROPEJSKIEGO UNIWERSALIZMU

TORUŃ 2021

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wydanie książki jest subwencjonowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Magdalena Bizior-Dombrowska

Korekty
Agnieszka Markuszewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Książka powstała dzięki wsparciu badań ze środków finansowych
Narodowego Centrum Nauki. Projekt: *Idea Europy w kontekście kryzysu migracyjnego*
(2018/29/N/HS1/00853)

Printed in Poland
© Copyright by Łukasz Moll
and Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Toruń 2021

ISBN 978-83-231-4534-9
eISBN 978-83-231-4587-5
https://doi.org/10.12775/978-83-231-4587-5

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze
Druk: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK
Oprawa: Abedik Sp. z o.o.
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Spis treści

PRZEDMOWA 7
WSTĘP. CO PO KRYZYSIE EUROPEJSKIEGO UNIWERSALIZMU? 19
Filozofia, Europa, kryzys 21
Poststrukturalizm i niestabilne uniwersalności 24
Polityczność poststrukturalizmu 31
Transgresja uniwersalizmu 38
Przewodnik po *Nomadycznej Europie* 41

CZĘŚĆ 1. GRANICA 45
Nomadyczne granice. Popękana kartografia Europy 48
Kryzys granic europejskiego uniwersalizmu 57
Płaski świat czy nowe mury? Ku poststrukturalistycznym teoriom granic i transgresji 63
Biopolityka. Wytwarzanie granic, życia i śmierci 82
Dekonstrukcja. Granica, która wypada z zawiasów 96
Autonomia migracji. Transgresja przed granicą 118
Kinopolityka. Granica jako ciągła transgresja 154
Wrogościnna immunologia. Granice odporności 179

CZĘŚĆ 2. EUROPA 195
Europa, transgresja, (krypto)uniwersalizm 200
Porwanie i udomowienie Europy 211
Europa – od funkcjonariuszki do heretyczki dziejów 225
Europa – od osiadłej do nomadycznej geofilozofii 278
Terminale europejskości 296
Nomadologia Europy 330

CZĘŚĆ 3. UNIWERSALIZM 391
Hegemoniczne wiązanie uniwersalizmu 395
Performatywne ucieranie uniwersalizmu 409
Zdarzeniowe ustanawianie uniwersalizmu 417
Mesjańskie odwołanie uniwersalizmu 439

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Prowincjonalizowanie uniwersalizmu 449
Pluralizowanie uniwersalizmu 465
Uwspólnianie uniwersalizmu 486
ZAMIAST KLAMRY. NIEDOMKNIĘTY EUROPEJSKI UNIWERSALIZM 515

ILUSTRACJE 523
BIBLIOGRAFIA 539
SUMMARY 573
INDEKS OSÓB 579

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Przedmowa

Prezentowana książka w swoich wyjściowych impulsach jest zakamuflowanym studium na temat dorastania i towarzyszących mu syndromów. Urodziłem się w 1989 roku i moje dzieciństwo zostało splecione z wybijaniem się na pełnoletniość „młodej polskiej demokracji". Ów proces odbywał się w cieniu dyskursu „gonienia Europy", „wchodzenia do Unii", „nadrabiania zaległości wobec Zachodu", „uczenia się nowoczesności i wolnego rynku". Ileż to razy w debacie publicznej, ale i w prywatnych rozmowach wokół mnie, słyszałem stwierdzenia, takie jak: „nigdy nas do tej Unii nie wpuszczą", „my w Europie? Przecież my jesteśmy sto lat za Murzynami", „w tym kraju nigdy nie będzie normalnie" (gdzie między normalnością a Europą Zachodnią stawiano znak równości). Pamiętam, gdy któregoś dnia podczas zabawy u moich sąsiadów wpadła mi w ręce dziwna książka z niezrozumiałymi dla mnie mapami. Wyjaśniono mi, że to atlas samochodowy „dawnej NRD", który „przestał być aktualny". Po raz pierwszy usłyszałem wtedy o żelaznej kurtynie, która przestała obowiązywać w roku moich narodzin, o zjednoczeniu Niemiec i o tym, że NRD – podobnie jak my, Polacy – była biedna i teraz musi gonić Zachód. Najciekawsze w tym atlasie nieistniejącego świata było jednak to, jak ów Zachód został przedstawiony. Najlepiej ukazywał to plan Berlina, na którym Berlin Wschodni miał wyznaczone ulice, place i miniaturki najważniejszych miejsc, a Berlin Zachodni figurował jako nicość, pustka, wyrwa w porządku reprezentacji. Nie muszę dodawać, że dla dziecka takie nie-miejsce na mapie stanowiło zaproszenie do organizowania wyobrażeniowych wycieczek i tworzenia własnej wizji odnośnie do tego, co znajduje się po drugiej stronie.

W XVIII wieku podobne imaginacyjne wyprawy organizowali myśliciele francuscy, angielscy czy niemieccy, tyle że zmierzały one w przeciwnym kierunku. To ożywione zainteresowanie mapowa-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niem obszarów, które znajdowały się na wschód od Prus czy Austrii, doprowadziło do wytworzenia konceptu Europy Wschodniej – dzikiej, despotycznej i zacofanej – dzięki któremu można było przeprowadzić także delimitację Europy Zachodniej – cywilizowanej, oświeconej i nowoczesnej – czyli Europy w sensie ścisłym. Wówczas to nieprzebrane i niespenetrowane jeszcze przez światła filozofów oświecenia Tartaria, Scytia, Sarmatia czy Północ wymykały się kartograficznym przedstawieniom i tym samym zachęcały do snucia własnych wizji wschodniości. A także planów na jej ujarzmienie i ucywilizowanie. Po 1989 roku dla mnie, dla dorastającego Europejczyka, Europejczyka w drodze, Europejczyka aspirującego, ta biała plama lokowała się na Zachodzie. Ale różnice nie sprowadzały się przecież do zamiany kierunków. Nasze wschodnie peregrynacje na Zachód – te palcem na mapie i te rzeczywiste, wyjazdy „na saksy" – służyły nie oświecaniu, ale byciu oświecanym. Dorośnięciu, absorpcji właściwych wzorców i dołączeniu do europejskiej rodziny narodów. W rezultacie Zachód – ta pustka, w której umieszczaliśmy swoje fantazje – któregoś pięknego dnia miał zostać rozciągnięty na gorszą stronę Europy: jak bogata RFN na biedną NRD, jak mi to wytłumaczono.

Po latach muszę przyznać, że dałem się uwieść tej wizji dorastania – dorastania Polski do Europy i swojego dorastania w Polsce dorastającej do Europy. Jako nastolatek wierzyłem, że za kilka lat nadejdzie rzeczywistość paneuropejska, w której podziały narodowościowe stracą na znaczeniu, wszyscy będziemy mówić kilkoma językami naraz, swobodnie wybierać studia i pracę w dowolnym kraju, przeprowadzać się z miejsca na miejsce bez większych problemów, a jedyne trudności, z jakimi będziemy się borykać na drodze realizacji tego stanu spełnienia, będą wyrastać ze złej przeszłości. Z tradycjonalizmu starszych pokoleń, inercji zastanych struktur, demonów epok i ideologii słusznie minionych. W szczególności żyjący przeszłością Wschód będzie tu uciążliwą barierą, dlatego spoglądałem na nierówną relację między Unią Europejską a jej pilnymi uczniami ubiegającymi się o akcesję jak na starcie sił postępu z obozem reakcji. Tadeusz Kroński, uwiedziony analogiczną relacją, tyle że wobec innego obiektu pożądania, mówił po II wojnie światowej:

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

„my sowieckimi kolbami nauczymy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie bez alienacji”*. Wierzyłem, że w myśleniu bez alienacji pomogą nam lekcje angielskiego, wyjazdy na Erasmusa czy fundusze strukturalne UE.

Na ten okres masochistycznej fascynacji, czerpanej z wyobrażenia o byciu poskramianym i europeizowanym, patrzę z perspektywy czasu jak na dziecięcą chorobę: młodzieńczy bunt wobec starości i nuworyszowski zachwyt nad nowością. Sądzę, że dostarcza on wglądu w pewną strukturalną kondycję Europejczyka, szczególnie nasiloną wszędzie tam, gdzie swoją europejskość trzeba ciągle udowadniać i potwierdzać. Kondycja ta bierze się z inklinacji do przeglądania się w zwierciadłach – wspomnianych białych plamach na mapie. Europejczyk wypełnia je wizjami barbarzyństwa i upadku, dzięki którym utwierdza się w przeświadczeniu, że jest cywilizowany, i w słuszności swoich wysiłków dla cywilizowania Innych. Czasami widzi w lustrze widma odsyłające do przyszłego, lepszego stanu, do którego powinien dążyć – jeśli jest w awangardzie postępu, to musi utrzymać swoje przewodnictwo, a jeśli w jego ariergardzie, to powinien przyspieszyć, żeby nie wlec się dłużej w ogonie zmian. Gdy trapią go niepewność bądź wyrzuty sumienia, staje naprzeciw majaków, które obnażają jego wyższościowe pretensje i uładzony obraz siebie jako pozór, kłamstwo, hipokryzję. W odbiciu może pojawić się wreszcie ktoś, kto będzie bardziej europejski niż ja sam, kto będzie nawet niekoniecznie ulepszoną wersją mnie, ale być może pewnym niedościgłym ideałem, wobec którego to ja będę tylko niewyraźnym odbiciem, marną kopią, podróbką, dublerem.

Zwierciadlana relacja, w którą wikła się europejski podmiot, jest tak przesiąknięta niepewnością nie tylko dlatego, że jest potencjalnie odwracalna – że może w niej dojść do odmiennego rozpisania ról – ale również dlatego, że zawsze istnieje możliwość, że pojawią się w niej następne lustra, które zmienią jej kształt. Sądzę, że dorośnięcie do europejskości nie polega na udanym „zmałpowaniu” jakiegoś zestawu cech przypisanych Europie, lecz na wejrzeniu w mechanizm

* C. Miłosz, *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950*, Kraków 1999, s. 318.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tej zwierciadlanej relacji, zrozumieniu modusu jego działania i obmyśleniu strategii jego rozbrojenia. A w efekcie na uwolnieniu Europejczyka od obsesji znajdowania luster.

Temu zadaniu ma sprostać *Nomadyczna Europa*. Książka ta stanowi studium procesu dorastania, który nawet jeśli nie zakończył się porażką – Polska jest dzisiaj w Unii Europejskiej, 30 lat transformacji zrealizowało cele założone przez jej architektów itd. – to natrafił na końcu na pewien impas. Było nim odkrycie, że cały ten mechanizm europeizacji mógł zostać wprawiony w ruch i być podtrzymywany w działaniu, ponieważ organizowała go pewna fantazja o logice dziejowej, o „dobrej stronie historii", która musi doprowadzić swoją pracę do kresu. Poziom, na którym funkcjonowała ta fantazja, nie sprowadzał się po prostu do integrowania struktur politycznych i gospodarczych, rozwijania technologii czy przemian kulturowych. Wszystkie te kwestie są istotne, ale nade wszystko narracja o jednoczeniu Europy i europeizacji/westernizacji ludzkości była opowieścią organizującą nasze miejsce w świecie i dającą zakorzenienie na osi czasowej (postęp/zacofanie) i przestrzennej (Zachód/nie-Zachód). Było tak, nawet jeśli wprawiała ona w ruch również procesy żywiołowe, chaotyczne i destrukcyjne. Można je było sobie racjonalizować jako zboczenia z trasy, bóle porodowe zglobalizowanego ładu, ostatnie podrygi odchodzącej rzeczywistości itd. Ale te problemy przejściowe tylko pozornie stanowiły odstępstwa od wszechobejmującej opowieści o światowym triumfie liberalnej demokracji, wolnego rynku, praw człowieka i struktur międzynarodowych – składających się współcześnie na pakiet europejskiego uniwersalizmu o powszechnej aplikowalności, na zasadzie *one size fits all*. Można je było odczytywać nadal w logice tegoż uniwersalizmu – jako przynależne mu, immanentne problemy, utrzymujące się uparcie na mapie białe plamy, które trzeba będzie usunąć.

Moje analizy przedstawione w *Nomadycznej Europie* powstawały jednak w koniunkturze politycznej, która dostarczała coraz to nowszych i bardziej przekonujących znaków, że kryzys europejskiego uniwersalizmu polega prawdopodobnie na czymś innym niż na opóźnieniach w instalowaniu pozimnowojennego końca historii. W okresie, w którym prowadziłem badania (2012–2020), w Eu-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ropie dało się odczuć odwrót od narracji o postępach uniwersalizmu. Z Unii Europejskiej zdecydowała się wyjść Wielka Brytania. Po światowym kryzysie gospodarczym i stanowiącym jego przedłużenie kryzysie strefy euro wzmogły się tendencje eurosceptyczne, suwerenistyczne i antyimigranckie. Entuzjazm dla przemian w krajach sąsiadujących z UE – od Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu po Ukrainę – zastąpiły rozczarowanie i strach przed nasiloną imigracją. U granic UE od lat trwa dramat uchodźców. Przez cały ten okres Unia była niezdolna do sprostania najpoważniejszemu globalnemu zagrożeniu – zaostrzającej się katastrofie klimatycznej. Również w obliczu zagrożenia nagłego i niespodziewanego, jakim jest trwająca od początku 2020 roku pandemia koronawirusa, objawił się problem braku europejskiej solidarności.

Punktem wyjścia moich badań była nadzieja, że wspomniane tu zjawiska dostarczą jedynie bodźców do dalszego postępu europejskiego uniwersalizmu, który wzniesie się na wyższy poziom, zostanie poddany istotnym jakościowym przekształceniom. Gdy zaczynałem prace, które doprowadziły do powstania tej książki, byłem jeszcze wówczas aktywistą proeuropejskich ruchów społecznych. Żywa była w nich wiara, że można utrzymać postęp europejskiego uniwersalizmu i wzmóc jego dynamikę, jeśli skoryguje się jego treść: uczyni się go bardziej demokratycznym, socjalnym, gościnnym czy ekologicznym.

Mój stosunek do tego wyzwania opierał się wtedy na przeciwstawieniu europejskiego uniwersalizmu rozmaitym partykularyzmom, które stają na drodze jego pełnej realizacji. Z zapartym tchem śledziłem wówczas debaty, w których poszukiwano konkretnych rozwiązań mających posunąć integrację do przodu – przezwyciężać egoizmy narodowe, rozwijać europejską kulturę, inicjować wymianę międzynarodową, przystępować do wspólnych ambitnych projektów w rodzaju polityki energetyczno-klimatycznej, europejskiej armii czy paneuropejskich partii politycznych. Swoje przekonania co do konieczności porzucenia ciasnych partykularyzmów dla europejskiego uniwersalizmu i związanej z nią obietnicy realizacji wolności, równości, braterstwa (i siostrzeństwa) – zarówno wewnątrz Europy, jak i w stosunku do jej sąsiadów, a w końcu w wymiarze prawdziwie

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kosmopolitycznym – chciałem jednak oprzeć na mocniejszych podstawach niż raporty think tanków czy wezwania intelektualistów. W tym celu oddałem się studiom nad historią idei europejskiej.

Studia te były początkowo motywowane zamiarem odcyfrowania swego rodzaju logiki historycznej, która uprawomocniałaby narrację o zjednoczeniu Europy. Odnajdywałem wiele wersji dialektyki europejskości, wedle których idea Europy realizuje się w sposób teleologiczny, rozwija się dzięki napotykanym barierom i generowanym sprzecznościom, ale mimo wszelkich trudności w końcu jest predestynowana do złożenia w całość rozdzielonych elementów. Zamierzałem potraktować te prace afirmatywnie, oprzeć się na nich i jedynie dopisać do nich następny rozdział. Chciałem określić, gdzie w początkach XXI wieku lokują się ograniczenia integracji, którym trzeba będzie sprostać, i w jaki sposób zrealizować to zadanie. Nie przypuszczałem, że obiorę zupełnie inny kurs.

Stopniowo zacząłem bowiem zdawać sobie sprawę, że rzeczy mają się zgoła inaczej, niż przedstawiają to zwolennicy *ever closing union*. Optymistyczna dialektyka uniwersalizmu i partykularyzmu coraz słabiej pomaga w zrozumieniu rzeczywistej sytuacji społeczno-politycznej w Europie. Dominujący podział polityczny w kwestiach europejskich wyrażał się – wtedy i dziś – w pytaniu: „Europa państw czy państwo-Europa?". Jednak spór między euroentuzjastami a eurosceptykami wydawał mi się nie tylko coraz bardziej jałowy politycznie, ale przede wszystkim oparty na całkowicie błędnych przesłankach.

Obie strony akceptowały główną oś sporu: więcej czy mniej integracji? Inaczej mówiąc, albo dążymy do przezwyciężania partykularyzmów ku europejskiemu uniwersalizmowi (spełniającemu się w delegowaniu kolejnych uprawnień na poziom unijny i w federacyjnym superpaństwie europejskim), albo realizujemy koncepcję Europy ojczyzn, współpracujących państw narodowych, które zachowują jednak, na tyle, na ile to możliwe, swoją suwerenność i odrębność kulturową.

Jednocześnie wydarzenia w Europie pokazywały coraz dobitniej, że realne dylematy rysują się zgoła inaczej. Na wielu płaszczyznach realizowany model zjednoczeniowy nie skutkował wcale uni-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wersalizacją, lecz partykularyzacją, nie integracją i zbliżeniem, ale dezintegracją i polaryzacją. Hasło „więcej Europy" w przypadku unii monetarnej i wspólnej waluty euro oznaczało narastanie pęknięć między państwami-wierzycielami a państwami-dłużnikami. Zamiast solidarnego mierzenia się z kryzysem kapitalizmu obserwowaliśmy narzucanie krajom o słabszej kondycji budżetowej drakońskiej polityki cięć budżetowych, oprotestowywanej przez ruchy społeczne, domagające się reformy Unii Europejskiej, ale i przez coraz głośniejsze formacje antyunijne postulujące wzmocnienie narodowej suwerenności, a nawet wyjście z UE. Model, w którym greccy emeryci, portugalscy urzędnicy czy włoscy pacjenci składają się na ratowanie niemieckich czy holenderskich banków, w żadnym razie nie skutkował realizacją europejskiego uniwersalizmu, lecz rozniecał partykularyzmy. Początkowo mogło się wydawać, że to tylko wada konstrukcyjna strefy euro odpowiada za tę zapaść – że gdy uda się ją zdiagnozować, jej usunięcie będzie kwestią czasu. Euroentuzjaści przekonywali, że potrzebne są euroobligacje, bardziej interwencjonistyczna polityka Europejskiego Banku Centralnego czy mechanizmy redystrybucji nadwyżek do państw notujących deficyty handlowe – że unia walutowa jest niedokończona i trzeba ją uzupełnić rozwiązaniami solidarnościowymi, zmierzającymi ku unii gospodarczej i politycznej. Po latach ta sama dyskusja powraca przy okazji kryzysu wywołanego pandemią koronawirusa, a szanse na jej pozytywne rozstrzygnięcie pozostają niewielkie.

Następnym ciosem zadanym uniwersalistycznej idei europeizmu była kwestia uchodźców i migrantów z Afryki i Azji, którzy zwłaszcza po Arabskiej Wiośnie Ludów (2010–2012) zderzyli się z ufortyfikowanymi granicami Unii Europejskiej – produktem ostatniej fali rozszerzenia na nowe państwa członkowskie ze Wschodu i Południa. Ten, kto liczył, że Arabska Wiosna Ludów będzie skutkować akcesem do europejskiego uniwersalizmu, mocno się rozczarował. Raz jeszcze okazało się, że integracja prowadzi nie tyle do przezwyciężenia partykularyzmów, ile do ich nowego rozrysowania. Umocnił się podział na Europejczyków i nie-Europejczyków, na „przestrzeń wolności" wewnątrz UE i przestrzeń kontroli poza jej granicami zewnętrznymi. Regularne przywracanie praktyk gra-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nicznych i ich multiplikacja zarówno na terytorium UE, jak i poza nim coraz widoczniej udaremniały realizację europejskiej obietnicy wolności przepływów. Dziś wydaje się, że jest ona nie do utrzymania, gdy przysługuje jedynie wybrańcom. Obrazy tonących łodzi, uchodźców przetrzymywanych w obozach, deportowanych Romów, koczujących „nielegalnych" czy ciąganych po sądach aktywistów udzielających migrantom pomocy obnażają fasadowość progresywnego charakteru europejskiego uniwersalizmu. Następuje nawet urasowienie inności, utożsamienie jej z określoną religią i pochodzeniem oraz schwytanie jej w biometryczne bazy danych. Obok Europejczyków pierwszej i drugiej prędkości, z Północy i Południa czy z Zachodu i ze Wschodu, pojawia się przecież coraz więcej Europejczyków żyjących w szarej strefie, bez papierów, dachu nad głową i praw. Ich los jest wytworem europejskiego uniwersalizmu i powinien być jego wyrzutem sumienia.

Paradoksów integracji było znacznie więcej. Unia Europejska głosiła na przykład, że chce zostać liderem w zakresie zielonej transformacji gospodarczej i przeciwdziałania zmianom klimatycznym. Problem w tym, że gdy jedną ręką wymagała od państw członkowskich dekarbonizacji i ochrony przyrody, drugą negocjowała porozumienia o wolnym handlu, stwarzała warunki do delokalizacji przemysłu na peryferia czy rozbudowy lotnisk i autostrad. Dziś widać wyraźniej, że emancypacyjna obietnica uniwersalizmu nie daje się pogodzić z promowaniem kapitalistycznej globalizacji. Europejskie obywatelstwo okazuje się słabym nośnikiem uniwersalizacji praw, bo zupełnie inaczej z integracji korzystają transnarodowi biznesmeni, akademicy czy podróżująca po Europie wyższa klasa średnia niż niewykwalifikowani imigranci, sezonowi robotnicy rolni i kierowcy ciężarówek. Inaczej poznaje się Europę z perspektywy stolika w restauracji z widokiem na wieżę Eiffla, a inaczej z poziomu zmywaka skrytego za kuchennymi drzwiami. Zwłaszcza wtedy, gdy te drzwi oddzielają obywateli od „nielegalnych" zbywateli.

Czy oznacza to, że marzenia o europejskim uniwersalizmie należy porzucić? Czy uniwersalizm jest jedynie wygodną ideologią, która ma za zadanie zaciemnić to, że Europa pełna jest niesprawiedliwości, nierówności i hierarchii? Być może sięga się po dyskurs

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o jednoczeniu Europy jedynie po to, żeby móc zarządzać jej pęknięciami? Nie brak i takich głosów. A jednak chociaż projekt, który stoi za *Nomadyczną Europą*, przeszedł drogę od żarliwej wiary w „państwo-Europę" do głębokiego zwątpienia w ten scenariusz, to nie potrafiłem zadowolić się odpowiedzią, że „Europa państw" stanowi jedyny horyzont polityczny, jaki mamy do dyspozycji. Skoro nie da się adekwatnie ująć relacji europejskiego uniwersalizmu i partykularyzmów w kategoriach pokonywania tych drugich przez ten pierwszy, skoro nie istnieje żadna dialektyka dziejowa, która uprawomocniałaby przekonanie o stopniowym stawaniu-się Europy coraz ściślej zintegrowaną i rozleglejszą całością, to należało zmienić wyjściowe pytanie. A wraz z tą zmianą próbować przekształcić ramy pojęciowe debaty wyznaczone przez spór euroentuzjastów i eurosceptyków.

W toku badań postawiłem nowe pytanie, które przyjęło formę negatywną: w jaki sposób niemożliwy jest europejski uniwersalizm? Inaczej mówiąc: gdzie tkwią jego granice i dlaczego stanowią barierę dla uniwersalizacji? Czy ich istnienie przesądza o tym, że uniwersalistyczna polityka – polityka odnosząca się do konstruowania wspólnego, równościowego świata i stwarzająca swoje pole na nowo – jest z gruntu niemożliwa? Narzędzia do mierzenia się z tymi pytaniami odnalazłem w filozofii poststrukturalistycznej, a w szczególności w pracach Étienne'a Balibara. Francuski filozof w najbardziej systematyczny sposób pokazał, że ideę Europy należy rozumieć jako ruch znoszenia granic – transgresyjny ruch uniwersalizacji – postępujący zarówno do wewnątrz wspólnoty politycznej, jak i w stosunku do jej otoczenia. Jednak Europa jako granica i uniwersalizm jako pokonywanie granic nie są konceptami niewinnymi: służą one tyleż pogłębianiu inkluzji, co rozrysowywaniu nowych linii wykluczenia. Oznacza to, że musimy przemyśleć Europę od jej granic – w całej ich różnorodności – żeby ocenić na nowo perspektywy uniwersalizmu. Tym właśnie zajmiemy się w *Nomadycznej Europie*.

Prace nad książką były prowadzone w okolicznościach, w których Europa dosłownie trzęsła się w posadach, jej granice pękały i wędrowały to tu, to tam – powracały na granice terytorialne po zamachach terrorystycznych; wyrzucały na morskie brzegi ciała uchodźców; były wydeptywane przez stopy śmiałków przemierzają-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cych setki kilometrów; były wypalane z linii papilarnych, by umknąć bazom danych; chroniły się w podwoziach samolotów, naczepach ciężarówek i nadbrzeżnych szuwarach, by umknąć kontrolom granicznym, czujnikom sensorycznym i dronom; były otwierane i zamykane pod wpływem zewnętrznych i wewnętrznych nacisków; były wysyłane w głąb pustyni, obserwowane z przestrzeni kosmicznej przez satelity i lokowane na morzu; wyrastały w sercu Europy w dzikich koczowiskach i w protestach w europejskich stolicach; schodziły do podziemia i stawały się nieuchwytne i wreszcie teraz, gdy kończę tę książkę, zamknęły Europejczyków w domach, by odseparować ich od wirusa. Intensywność doświadczania i wielowątkowość syndromu borderline, w który popadła Europa, konfrontowały mnie z wciąż nowymi zjawiskami, co skutkowało kolejnymi odkryciami intelektualnymi. Mam jednak nadzieję, że mimo ich nagromadzenia *Nomadyczna Europa* może się przyczynić do odblokowania naszej politycznej wyobraźni, pokazując, że istnieje wiele Europ i wiele sposobów na znoszenie ich granic. Jak zobaczymy, Europa może być księżniczką, nomadką, piastunką, centrum świata, archipelagiem, przylądkiem, pograniczem, twierdzą, terminalem, przestrzenią gładką bądź atopiczną, dżunglą, ciałem bez organów, Zdarzeniem, anomicznym dobrem wspólnym, widmem, duchem, kursowaniem, dziedziczeniem, przypominaniem, powracaniem, wreszcie rozmaitymi uniwersalizmami – niestabilnymi, przejściowymi, strategicznymi, performatywnymi, pluralistycznymi, powstańczymi… Jeżeli od tych wszystkich Europ zakręci nam się w głowie, to cel tej książki zostanie osiągnięty. Uda się wówczas pokazać, że nie jesteśmy wcale skazani na fałszywą alternatywę „Europy państw" i „państwa-Europy".

***

Nomadyczna Europa w znacznej mierze stanowi pokłosie moich badań doktorskich, które zakończyły się obroną rozprawy w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w grudniu 2018 roku. Ich kontynuację umożliwił mi grant Narodowego Centrum Nauki przyznany w ramach konkursu PRELUDIUM 15 (projekt *Idea Euro-*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

py w kontekście kryzysu migracyjnego, 2018/29/N/HS1/00853), który realizuję w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Na ostateczny kształt książki wpłynęły komentarze recenzentów mojej rozprawy, Profesorów Małgorzaty Kowalskiej i Jana Sowy, oraz dwójki anonimowych autorów recenzji wydawniczych. Wszystkim im jestem wdzięczny za wnikliwą lekturę i zaproponowane sugestie zmian. Ważnym doświadczeniem w przygotowywaniu *Nomadycznej Europy* było spotkanie z Étienne'em Balibarem – filozofem, którego dzieła miały fundamentalny wpływ na moje badania. W czerwcu 2019 roku miałem przyjemność być seminarzystą Profesora Balibara w The New School for Social Research w Nowym Jorku.

Za wsparcie w okresie pracy nad książką winien jestem podziękowania jeszcze kilku osobom. Na mój rozwój naukowy nieoceniony wpływ wywarło dołączenie do środowiska czasopisma „Praktyka Teoretyczna", którego jestem redaktorem. Chciałbym szczególnie podziękować Michałowi Pospiszylowi za zawsze serdeczną i inspirującą współpracę, której ślady widać w wielu miejscach tej książki, i za pomocne komentarze do finalnej wersji maszynopisu. Bartkowi Wójcikowi jestem wdzięczny za przyjacielskie i pouczające dyskusje o dialektyce uniwersalizmu. Krystianowi Szadkowskiemu i Mikołajowi Ratajczakowi dziękuję za cenne wsparcie w zakresie planowania drogi naukowej, bez którego prawdopodobnie ta książka by nie powstała. Za okres moich studiów na Uniwersytecie Śląskim wyrazy wdzięczności kieruję pod adresem Profesora Wojciecha Kaute, który rozpalił we mnie zamiłowanie do filozofii politycznej, Profesora Tomasza Nawrockiego, na którego wsparcie zawsze mogłem liczyć, i promotora rozprawy doktorskiej, Profesora Tomasza Czakona. Dziękuję również Profesorowi Andrzejowi Gniazdowskiemu z IFiS PAN, który sprawował opiekę nad moim grantem badawczym, oraz koleżankom i kolegom z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, do których dołączyłem z początkiem roku akademickiego 2019/2020.

Przede wszystkim jednak dziękuję mojej dziewczynie Karolinie, która znosiła moje wieloletnie uganianie się za *Nomadyczną Europą*.

Siemianowice Śląskie, 30 listopada 2020 roku

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wstęp.
Co po kryzysie europejskiego uniwersalizmu?

Wielowymiarowy kryzys trawiący obecnie Europę może wydawać się zagadnieniem zbyt poważnym i skomplikowanym, by poddawać go refleksji filozoficznej.

Kryzys stał się dziś drugim imieniem Europy. Mówi się o kryzysie politycznym integracji europejskiej. Wiza zjednoczonej Europy przestała wyzwalać entuzjazm w państwach członkowskich Unii. Wspólnota zamyka się na narody i migrantów, którzy znaleźli się poza strukturami unijnymi, a wewnątrz niej rosną siły eurosceptyczne i ksenofobiczne. Optymistyczną narrację o spleceniu podzielonego kontynentu, który znów stał się całością, o pokonywaniu barier integracji, burzeniu murów, zdzieraniu żelaznych kurtyn, przepracowywaniu historycznych resentymentów, zastąpiło pogłębiające się poczucie, że przyjęty kierunek integracji wyzwala nowe podziały i nierówności: między utrzymującymi względnie dobrą kondycję gospodarczą krajami Północy a borykającymi się z publicznym zadłużeniem państwami Południa Europy; między Europejczykami z dawnego bloku zachodniego a mieszkańcami dawnego bloku wschodniego; technokratycznymi elitami (osławionym 1%), które korzystają na integracji, a niezamożną większością, która płaci za ratowanie banków i ponosi wyrzeczenia dyscypliny budżetowej; globalistami, którzy mogą sobie pozwolić na żywot kosmopolityczny, którzy wykorzystują otwarte granice do podróży biznesowych, wymiany naukowej czy turystyki, a lokalistami skazanymi na egzystencję pośród zdezindustrializowanych krajobrazów, pracę w specjalnych strefach ekonomicznych i migracje zarobkowe; pokoleniem boomersów znającym czasy pełnego zatrudnienia i bezpieczeństwa socjalnego a pokoleniem milenialsów wchodzącym w dorosłość w warunkach alarmującego bezrobocia i wszechobecnej

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niepewności; czy wreszcie między Europejczykami włączonymi do Unii Europejskiej a tymi, którzy do niej ciągle aspirują i ciągle są odtrącani.

Odnotowuje się kryzys europejskiego modelu społecznego, zaostrzony przez zapaść globalnej gospodarki kapitalistycznej po 2008 roku, ale w zasadzie postępujący już wcześniej, gdy zachodnioeuropejskie państwo dobrobytu i wschodnioeuropejskie państwo socjalistyczne były demontowane w trzech następnych dekadach hegemonii doktryny neoliberalnej. Kryzys ten przekłada się na wyższe bezrobocie, mniejszą stabilność zatrudnienia, niedostatek tanich mieszkań, obniżki pensji, emerytur czy demontaż usług publicznych i świadczeń socjalnych dla rosnącej rzeszy Europejek i Europejczyków, w szczególności młodego pokolenia.

Z różnych stron płyną także głosy o kryzysie moralnym czy tożsamościowym, jaki zagraża Europie. Przedmiotem troski chrześcijan jest odwrót od wartości religijnych, komentatorów reprezentujących świeckie poglądy martwi zmierzch wartości oświeceniowych – demokracji, tolerancji, praw człowieka i pokoju, lewicowcy największy problem widzą w odchodzeniu od państwa socjalnego, euroentuzjastów martwi zaś odrodzenie się nacjonalizmów.

Atmosfera kryzysu wyzwala także strach przed tym, co inne, obce, nieznane czy nieprzewidywalne – przed terroryzmem, katastrofą ekologiczną, konfliktem nuklearnym, niekontrolowanym napływem imigrantów, nagłymi zmianami kulturowymi, islamizacją społeczeństw, trwałym załamaniem wzrostu gospodarczego, perspektywami przyszłego postępu, epidemiami, wymknięciem się spod kontroli rozwoju technologicznego, utratą miejsc pracy przez gwałtowną automatyzację i robotyzację pracy, dominacją transnarodowych korporacji, inwigilacją ze strony rządów… Trwająca aktualnie pandemia koronawirusa dostarcza nowego kontekstu dla kryzysowej narracji. Przewidywana recesja, niepokojący brak solidarności europejskiej, domowa izolacja, dystansowanie społeczne w przestrzeniach publicznych i umacniający się dyskurs bezpieczeństwa – państwa policyjnego, zamkniętych granic, technologii kontroli – wszystko to rysuje przyszłość Europy w ciemnych barwach.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Filozofia, Europa, kryzys

Tylko co takiego o tym wielowymiarowym i nabrzmiałym kryzysie Europy mogłaby nam powiedzieć akurat filozofia – dziedzina, która ma opinię oderwanej od społecznego konkretu i uwięzionej w abstrakcji, ograniczonej do wąskiego kręgu entuzjastów znających jej specyficzny żargon i niezdolnej do wzbudzania masowego zainteresowania dla antykryzysowych strategii? Czy wobec czekających nas wyzwań nie potrzeba nam raczej specjalistów – ekonomistów, innowatorów, biznesmenów, psychologów społecznych, epidemiologów, klimatologów, ekspertów do spraw bezpieczeństwa – którzy wypracują rozwiązania pragmatyczne, gotowe do wdrożenia tu i teraz?

Delegitymizacja roszczeń filozofii do wypowiadania się na temat kryzysu Europy byłaby jednak nazbyt pochopna, jeśli uświadomimy sobie, że zagadnienie filozofii i kryzysu Europy ma za sobą długi i bogaty rodowód, który niejako zapewnia filozofom miejsce przy stole. Należałoby zacząć od tego, że Europa zawsze była pojęciem zaświadczającym o kryzysie, o pewnej niemożności. Już dla starożytnych Greków Europa ukazywała niemożliwość domknięcia ich wiedzy o świecie geograficznym. W średniowieczu i później o Europie mówiono w kontekście konieczności – a zarazem niemożliwości – zjednoczenia w obliczu wspólnego zagrożenia zewnętrznego i podziałów wewnętrznych. Wraz z przełomem nowożytnym, w którym Europa po raz pierwszy w dziejach stała się światowym hegemonem politycznym, gospodarczym i kulturowym – cywilizacją uniwersalną – krytyczny zmysł Europy, jej pociąg do kwestionowania i ulepszania rzeczywistości miał stać się lokomotywą ogólnoludzkiego postępu. Z tego punktu widzenia obwieszczany współcześnie kryzys Europy ma skomplikowaną przeszłość, którą warto prześledzić, by zastanowić się, co w nim jest nowego i na ile dotychczasowa refleksja może okazać się aktualna również dzisiaj. Twierdzę, że jakkolwiek nasze kryzysy mają swoje specyficzne, niepowtarzalne i podyktowane okolicznościami cechy, to stanowią równocześnie następną odsłonę głębszej logiki kryzysowej, która przenika myślenie o Europie od zawsze. Jak zobaczymy, Europa rodzi się jako idea aporetyczna i nigdy nie potrafi tego stanu skutecznie prze-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zwyciężyć. Mało tego, ów stan niespełnienia był dla Europy wysoce produktywny.

Motyw kryzysu Europy spotkał się ze szczególnym zainteresowaniem w okresie między wojnami światowymi. Przyciągnął wówczas uwagę jej najznamienitszych filozofów. Kryzys Europy pojmowano jako kryzys filozofii, która borykała się z kryzysem sensu (Edmund Husserl)[1], kryzysem ducha (Paul Valéry)[2], zapomnienia Bycia (Martin Heidegger)[3] czy umasowionej cywilizacji (José Ortega y Gasset)[4] – wszystkie te kryzysy miały być uwarunkowane geopolityczną marginalizacją Europy. Postępowała ona wraz z dynamicznym rozwojem technonauki i cywilizacji technicznej, który oderwał się od swojego europejskiego centrum i zwracał się stopniowo przeciwko niemu. Łączył się ze wzrostem siły imperiów na Zachodzie (Stany Zjednoczone) i na Wschodzie (Związek Radziecki), a także z powojenną dekolonizacją i trzecioświatowym skokiem w nowoczesność. Jak wskazuje współczesny włoski myśliciel Roberto Esposito, filozofia zachodnia okresu 1918–1945 mierzyła się z kryzysem cywilizacji europejskiej przede wszystkim w kategoriach kryzysu wewnętrznego[5]. Nie potrafiąc dostosować się do nowych okoliczności, w których świat zewnętrzny wzywał Europę i filozofię do otwarcia się, Europa i filozofia zasklepiły się w sobie, a najbardziej dramatyczną konsekwencją tego zasklepienia było wyładowanie energii w wojennym żywiole. Europejscy filozofowie remedium na kryzys upatrywali wewnątrz Europy – w jej dziedzictwie – postulując powrót do źródeł, zwrócenie się ku utraconej tożsamości: w formie odzyskania przez uniwersalną naukę zdolności do ujmowania

---

1 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993; idem, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Nowa Wieś 1999.

2 P. Valéry, *The Crisis of the Mind*, w: idem, *An Anthology*, London–Henley 1977, s. 94–107.

3 M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 39–41.

4 J. Ortega y Gasset, *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.

5 R. Esposito, *A Philosophy for Europe. From the Outside*, Cambridge–Medford 2018, s. 5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sensu (Husserl); w sprzeciwie wobec uogólnionego nihilizmu (Valéry); przez nowy początek umożliwiający przypomnienie sobie Bycia (Heidegger); czy na skutek uświadomienia sobie przez Europę swojej jedności i wynalezienia dla niej odpowiedniej formy politycznej (Ortega y Gasset).

Wszyscy ci myśliciele, mimo dzielących ich różnic, ujmowali kryzys Europy w kategoriach załamania się jej uniwersalizmu. Kapitalistyczna nowoczesność, obsadzająca Europę Zachodnią w pozycji centrum świata, wyzwoliła przekonanie o tym, że europejska cywilizacja ma charakter uniwersalny, to jest transcendujący swoją partykularną – kontynentalną, kulturową czy geopolityczną – formę. Argumenty stojące za przekonaniem o istnieniu europejskiego uniwersalizmu przyjdzie nam jeszcze szczegółowo przeanalizować. Filozofowie kryzysu Europy byli zakłopotani tym, że ów kryzys nie jest wcale spowodowany rezygnacją Europy z jej uniwersalistycznych aspiracji, lecz – przeciwnie – okazuje się efektem ubocznym ich realizacji. Konstytuując ogólnoludzką, światową cywilizację, która mogła zostać przyjęta i dostosowana do rozmaitych pozaeuropejskich kontekstów, Europa zatracała samą siebie, stając się zakładniczką własnego sukcesu. Siły uniwersalizacji, które w założeniach miały być wyzwolicielskie, przeszły na stronę irracjonalnego zniewolenia wspierającego się nowinkami technologicznymi i militarnymi. Abstrakcyjny uniwersalizm kwantyfikowalnych wartości wymiennych – kapitalizm – wzmacniał zewnętrze Europy, a i od wewnątrz anihilował ją, dostarczając paliwa niszczycielskim nacjonalizmom i podglebia dla faszyzmu.

Jak pokazuje Esposito, problem zewnętrza – zewnętrza Europy i zewnętrza filozofii – zdominował panoramę współczesnej filozofii europejskiej rozwijanej po II wojnie światowej, a w zasadzie już w jej trakcie. Dwa istotne wygnania, jakich doświadczyła filozofia tego okresu – emigracja niemieckich myślicieli o żydowskim pochodzeniu z nazistowskich Niemiec do Stanów Zjednoczonych, a następnie popularność, jaką poststrukturalizm zdobył na amerykańskich uniwersytetach, zyskując tam nazwę French Theory – dostarczyły geopolitycznego kontekstu, w którym kontynentalna filozofia europejska w swoich dwóch najbardziej wpływowych tradycjach narodo-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wych doświadczyła deterytorializacji przedmiotu i objawiła fascynację zewnętrzem[6].

Tym, co łączy problematykę niewypowiadalnego u Theodora W. Adorna, nieprzedstawialnego u Jean-François Lyotarda, pozadyskursywnego u Michela Foucaulta czy nierozstrzygalnego u Jacques'a Derridy, jest próba nowego opracowania relacji wnętrza europejskiej nowoczesności do jej zewnętrza – do tego, co się jej wymyka, przekracza ją, nie daje się pochwycić i zasymilować. Kryzys nie może już zostać przezwyciężony – jak sądzili filozofowie międzywojnia – w drodze powrotu do źródeł, odnalezienia swojej utraconej istoty lub przypomnienia sobie Bycia, ponieważ żaden uprzywilejowany, centralny punkt zaczepienia nie istnieje. W związku z tym współczesna filozofia dla Europy, która mogłaby ująć istotę kryzysu, powinna być – jak chce Esposito – filozofią zewnętrza, rozwijaną na marginesach jej uniwersalizmu i otwierającą to, co uniwersalne, na to, co inne.

Poststrukturalizm i niestabilne uniwersalności

Jak zobaczymy, założenia naszkicowane przez Esposito z powodzeniem może spełniać filozofia poststrukturalistyczna. Umożliwia ona krytykę europejskiego uniwersalizmu, która pozwala wypracować nowy stosunek do jego zewnętrza. Poststrukturalizm wydaje się predestynowany do odpowiedzi na to wyzwanie, ponieważ – mówiąc słowami Bogny Choińskiej – „»dualizuje«, wskazując na ograniczoność języka i na niemożliwą do wyrażenia resztę (Realne, ciało poddane tresurze, inny, podmiot, który nie może uwiecznić się w sygnaturze; może nawet nieopisywalny wieczny chaos, który przeciwstawia się porządkowi semiotycznemu)"[7]. W związku z tym określanie poststrukturalizmu mianem filozofii zainteresowanej tym, co

[6] Ibidem, s. 7–8.

[7] B. Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014, s. 314.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

„na zewnątrz", wydaje się uzasadnione[8]. Analizy zawarte w tej książce mają służyć odpowiedzi na pytanie, na ile to właśnie poststrukturalizm, a dokładniej wyrastająca z niego filozofia polityczna, pozwala na sformułowanie teorii społecznej dla Europy, na której możliwe byłoby oparcie nowego typu tożsamości europejskiej. Precyzując, chodziłoby w tym ujęciu o poszukiwanie tożsamości nie-to(ż)samej, rozszczepionej przez konstytutywną różnicę, o dotarcie do zewnętrza, które przenika do wnętrza, by znieść podział między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne.

Potrzeba odzyskania europejskiego uniwersalizmu, która wymaga jednak zmierzenia się z krytyką formułowaną w obronie jego zewnętrza czy różnicy, była już wielokrotnie podnoszona. Zwięzłym podsumowaniem tego kierunku myślenia jest obserwacja Michała Krzykawskiego, który stwierdza, że:

> Wspólnota europejska nigdy nie była projektem filozoficznym i nie podjęła poważnej próby zdefiniowania samej siebie w sytuacji różnicy, a następnie wielości, w związku z czym od początku swojego istnienia funkcjonowała w ciasnych granicach logiki opartej na zasadzie tożsamości mimo sukcesywnego znoszenia własnych granic politycznych[9].

Wspólnota europejska jako projekt filozoficzny hołdujący tożsamości funkcjonującej poza alternatywą uniwersalizmu i partykularyzmu wielokrotnie będzie tu powracać pod rozmaitymi, konkurencyjnymi orientacjami, które wyrastają z poststrukturalizmu: jako nomadyczna geofilozofia, gość-inność, pluriwersalność czy to, co wspólne.

Koniunktura zarówno filozoficzna, jak i polityczna, w której proponuję swoją poststrukturalistyczną interwencję w dyskusje nad europejskim uniwersalizmem, jest wyraźnie naznaczona poczuciem załamania się tego ostatniego wraz z ogłoszeniem zmierzchu wielkich narracji. Zmierzch europejskiego uniwersalizmu stał się prawdziwym filozoficznym lejtmotywem przełomu XX i XXI wieku.

---

[8] Ibidem, s. 315.

[9] M. Krzykawski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979––2014)*, Warszawa 2017, s. 46.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Chociaż kryzysowa diagnoza na temat europejskiej nowoczesności nie została zaakceptowana przez wszystkie strony debaty – i w szczegółach była rozumiana na rozmaite sposoby – to trzeba przyznać, że przyczyniła się ona zasadniczo do ukształtowania mapy stanowisk w obszarze filozofii współczesnej.

Tym razem ataki na uniwersalizm nie zostały przypuszczone jedynie z tradycyjnie wrogiego mu obozu antynowoczesnego, który hołduje partykularyzmom lokalności, narodu, kultury czy religii. Z drugiej flanki krytykę wielkich narracji nowoczesności przeprowadzili postmoderniści. Postmodernizm zakwestionował wszelkie roszczenia do uniwersalizmu, demaskując je jako kryptopartykularystyczne i totalistyczne w swych konsekwencjach. Stwierdzenia o nieistnieniu uprzywilejowanego – centralnego – punktu widzenia, który zapewniałby dostęp do prawdy, afirmacja postawy relatywistycznej i nieufność do perspektyw ogólnoludzkiego postępu przyczyniły się wydatnie do odrzucenia politycznego uniwersalizmu na rzecz partykularyzmów[10].

Uniwersalistyczna polityka charakterystyczna dla modernizmu, zdominowana przez historyczny optymizm i progresywizm, totalistyczne aspiracje odnośnie do przebudowy społeczeństwa oraz wiarę w możliwość spełnienia obietnicy powszechnej emancypacji, znalazła się w ogniu krytyki jako niebezpieczna metanarracja[11]. Zamiast szukać tego, co wspólne dla całej ludzkości w kategoriach humanizmu, nauki, postępu czy emancypacji, postmodernizm dowartościował to, co różne, inne, marginalne, mniejszościowe – tożsamości, języki, tradycje, dla których uniwersalizm okazywał się zagrożeniem. Jak stwierdza Terry Eagleton: „»Różnica«, »wielorakość« i sojusznicze terminy zostają dzielnie ustawione w szyku po jednej stronie teoretycznego pola walki jako jednoznacznie pozytywne, a wszystkie ich możliwe antytezy (jedność, identyczność, totalność, uniwersalność) stają złowieszczo po drugiej”[12].

---

[10] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Berlin–Malden–Melbourne–Oxford 1990, s. 45.

[11] A. Assiter, *Revisiting Universalism*, Hampshire–New York 2003, s. 3.

[12] T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 42.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Polityczne reperkusje tego postmodernistycznego zwrotu okazały się co najmniej ambiwalentne – program, który miał sprzyjać rozplenieniu się antyopresyjnych mikronarracji i wyzwoleniu tłamszonej różnorodności, jako swój efekt uboczny sprzyjał partykularystycznej polityce o obskuranckiej, reakcyjnej charakterystyce: hierarchicznym, autorytarnym czy tradycjonalistycznym wspólnotom, które nie mogły uchodzić za korektę modernistycznego uniwersalizmu, ale zdawały się jego radykalnym zaprzeczeniem. Kondycja ponowoczesna, która jej apologetom wydawała się wyzwoleniem ze szkodliwych uroszczeń oświeceniowego uniwersalizmu, wraz z załamywaniem się pewników okazywała się sprzyjać umocnieniu postaw antynowoczesnych. W związku z tym osobliwym sojuszem tego, co postnowoczesne, z tym, co antynowoczesne, na który zwracał uwagę Jürgen Habermas[13], pojawiły się głosy wzywające do namysłu nad nowym uniwersalizmem. Miałby on stanowić pozytywną odpowiedź na krytykę postmodernistów i doprowadzić do pogodzenia ogólności z różnicą czy wnętrza z zewnętrzem. Stawkę tej operacji uchwycił Jan Sowa, pisząc, że „to, co uniwersalne, i to, co partykularne, nie znajduje się więc w relacji antagonistycznej […], ale w relacji symbiotycznej, dlatego nie da się skutecznie rozegrać jednego przeciw drugiemu"[14]. Demontażu domagają się strukturalne warunki możliwości, w których dochodzi do zaistnienia hierarchicznej relacji uniwersalnego i partykularnego, wraz z ich dialektyką.

Jak twierdzi Saul Newman, do tego zadania najlepiej wydaje się przygotowana filozofia poststrukturalistyczna. Współcześni autorzy, którzy lokują się w jej horyzoncie teoretycznym, starają się – każdy na swój sposób – zaproponować pewien szczególny wariant uniwersalizmu, który Newman nazywa „niestabilnym"[15]. Autor *Unstable Universalities* wyjaśnia, że poststrukturaliści okazują się w równej mierze niechętni partykularyzmowi, w którego ramach niemożliwa

[13] J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

[14] J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 534.

[15] S. Newman, *Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester–New York 2007.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jest jakakolwiek ambitna postępowa polityka, sprzyjająca emancypacji i inkluzji społecznej, co uniwersalizmowi, który ignoruje wyzwanie rzucone przez postmodernizm i próbuje bronić prawomocności metanarracji. Jak pisze Newman:

> Tym, co jest odrzucane w tych rozmaitych podejściach, jest zatem uniwersalistyczna polityka emancypacyjna na rzecz polityki, która jest zlokalizowana, specyficzna i zróżnicowana. Uniwersalne pozycje i strategie polityczne są widziane jako z konieczności autorytarne, ponieważ nie tylko nie są one zdolne skonfrontować się z bardziej rozproszonymi, ukrytymi formami dominacji – na poziomie dyskursów, praktyk społecznych i instytucji – ale także dlatego, że są one oparte na esencjalistycznych koncepcjach podmiotowości i racjonalności i dlatego zaprzeczają one perspektywom i formom podmiotowości, które nie wpisują się w ich paradygmat[16].

Skoro podstawowy kłopot z uniwersalizmem ma polegać na tym, że – jak przedstawia to François Jullien – z góry koncypujemy jego finalny kształt, a przeto nadajemy mu partykularne rysy[17], to odpowiedzią poststrukturalistów na to zagrożenie nie może być żądanie więcej partykularyzmu[18]. Wraz z odwrotem od uniwersalizmu znika możliwość efektywnej krytyki niesprawiedliwości społecznych i jakikolwiek horyzont emancypacji. Pojawiające się w jego miejsce mikronarracje nie są z kolei wcale bardziej odporne na totalistyczne inklinacje niż uniwersalizm – są za to lepiej zabezpieczone przed krytyką, skoro nie istnieje w nich żadna szersza rama normatywna umożliwiająca przekroczenie opresyjnego porządku społecznego. W swoim odczytaniu poststrukturalizmu i postmodernizmu podążam za Joanną Bednarek, która – podobnie jak Newman – postuluje ich oddzielenie:

---

[16] Ibidem. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów z prac obcojęzycznych – Ł. M.

[17] F. Jullien, *On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures*, Cambridge 2014, s. 1.

[18] N. Sternfeld, *Whose Universalism Is It?*, http://eipcp.net/transversal/0607/sternfeld/en (dostęp: 29.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Dla postmodernistów głównym zagrożeniem, tak teoretycznym, jak praktycznym, był totalitaryzm rozumu, metafizyki obecności, wielkich narracji, scentralizowanych struktur; antidotum na nie stanowiło zwielokrotnienie małych narracji, pluralizacja i decentralizacja. Teoretycy poststrukturalizmu unaoczniają nam jednak fakt, że czynniki ograniczające naszą wolność niekoniecznie mają postać wielkich narracji i instytucji, a władza przybiera również postać tego, co różnorodne, oddolne i obecne w codziennych praktykach; z kolei małe narracje rzadko współistnieją bezkonfliktowo obok siebie – pole, w którym funkcjonują, również jest organizowane przez relacje władzy, a zwielokrotnienie ilości perspektyw nader często okazuje się iluzją[19].

Destrukcyjne skutki, jakie na politykę wywiera partykularyzm, nie mogą jednak prowadzić do wniosków o możliwości bezrefleksyjnej restytucji „starego" nowoczesnego uniwersalizmu. Postmodernistyczna krytyka, wedle której uniwersalizm jest esencjalistyczny, a przez to wrogi wobec różnicy, naturalizujący to, co inne, jako to, co gorsze, i organizujący myślenie o świecie w kategoriach binarnych, hierarchicznych opozycji (rozum–szaleństwo, męskie–żeńskie, Europa–reszta świata, nauka–zabobon, cywilizacja–barbarzyństwo, biały–niebiały itd.)[20], pozostaje w mocy. Tym, co odrzucaliby poststrukturalistyczni filozofowie polityczni, byłby natomiast wyciągany przez postmodernistów wniosek, jakoby krytyka ta uzasadniała całkowitą rezygnację z uniwersalizmu dla partykularyzmu. Niesproblematyzowany dyskurs różnorodności, w którym nie można rozstrzygnąć między roszczeniami wywodzącymi się z niesprowadzalnych do wspólnego mianownika porządków – stąd musi istnieć między nimi odwlekające ustalenie obowiązującego sensu poróżnienie (*le différend*)[21] – staje się paradoksalnym antyesencjalistycznym esencjalizmem, którego polityczne skutki mogą być równie problematyczne, co w przypadku uniwersalizmu. Dzieje się tak, ponieważ postmodernizm nie dostarcza żadnego mechanizmu zabezpieczają-

[19] J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012, s. 19.
[20] C. Belsey, *Poststructuralism. A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 29.
[21] J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cego poróżnienie przed stanem neoplemiennej wojny wszystkich ze wszystkimi.

Choć nie można zaprzeczyć, że recepcja poststrukturalizmu sprzyjała popularności, jaką zdobyła partykularystyczna polityka, to twierdzę, że współczesna poststrukturalistyczna filozofia polityczna lokuje swoje stawki gdzie indziej. Zmierza ona do przemyślenia alternatywy uniwersalizmu i partykularyzmu i w tym właśnie miejscu zrywa z postmodernizmem, dla którego dystans wobec metanarracji i afirmacja mikronarracji pozostają cechami definiującymi. To prawda, że frazeologia poststrukturalistyczna rzeczywiście może rodzić wrażenie dużej zbieżności z postmodernizmem i uzasadniać utożsamienie obu tych nurtów – jak działo się na przykład pod nazwą filozofii różnicy. Jednak mimo rozpowszechnienia w tekstach poststrukturalistów i ich komentatorów pojęć, takich jak różnica, inność, hybrydyczność, marginalność, nomadyczność, mniejszościowość, należy stwierdzić, że ich sens sprowadza się raczej do przekroczenia dylematu uniwersalizm/partykularyzm niż do jego podtrzymania. Chociaż poststrukturaliści niewątpliwie dystansują się od esencjalizmu wpisanego w uniwersalizm, to ich celem nie jest – tak jak w przypadku postmodernistów – dowartościowanie tego, co partykularne, w przeciwstawieniu do tego, co uniwersalne.

W ślad za Newmanem przyjmuję, że poststrukturalistyczna filozofia polityczna pozwala przemyśleć warunki możliwości zawiązywania się, działania, przeobrażania się czy wreszcie rozpadu uniwersalizmu w czasach obowiązywalności kondycji ponowoczesnej. Uniwersalizm w tej perspektywie nie jest pojmowany jako apriorycznie wyznaczony punkt widzenia, z którego można skonstruować niewykluczającą całość. Jest on raczej chwiejną, przygodną i z konieczności aporetyczną pojedynczością – strategią polityczną, która mimo swoich ograniczeń, pewnej arbitralności, tymczasowości i nie-całości, którą się charakteryzuje, jest zdolna do wywoływania efektów uniwersalizujących, dzięki którym dochodzi do reartykulacji wzorców inkluzji i ekskluzji. Typ różnicy, o jaką upomina się poststrukturalizm, ma charakter radykalny, to znaczy – jak twierdzi Monika Bobako – ma na uwadze pogłębienie uniwersalizmu przez usunięcie arbitralnych, wykluczających założeń, które są ukrywane

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pod pozorem neutralności obowiązującego uniwersalizmu[22]. Ten demaskujący ruch pozwala poststrukturalistom odsłonić, że – jak zauważa David Howarth:

> […] uniwersalności są splamione partykularnościami; tożsamości są naznaczone wielorakimi różnicami; esencje skrywają nieredukowalne przygodności; zainteresowanie byciem rzeczy lub przedmiotów zostaje zastąpione przez uważność w stosunku do ich rozmaitych „stawań się"[23].

Jednak demaskacja ta nie przeszkadza poststrukturalistom – dodaje autor *Poststructuralism and After* – konfrontować się z praktycznymi skutkami swojego odkrycia. Właśnie dlatego, że dyskurs nie jest w żaden sposób naturalny, dany czy zagwarantowany, pojawia się w nim miejsce na polityczną *praxis*. Pojawia się ono w szczególności na jego granicach.

Polityczność poststrukturalizmu

Co dokładnie przyczynia się do tego, że to właśnie poststrukturalizm pozwala dzisiaj przekroczyć istotową różnicę między uniwersalizmem a partykularyzmem? I dlaczego to właśnie poststrukturalizm nadaje się tak dobrze do wygenerowania nowego europejskiego uniwersalizmu?

Przed odpowiedzią na te pytania trzeba oczywiście podjąć próbę definicji poststrukturalizmu. W literaturze przedmiotu istnieje kilka zasadniczych sposobów ujęcia tego problemu. Po pierwsze, główną rolę przypisuje się przedrostkowi „post", wskazując tym samym na polemiczny stosunek poststrukturalizmu do poprzedzającego go strukturalizmu. Zasadnicza cezura oddzielająca poststrukturalistów od strukturalistów wiąże się z poczynionym przez tych pierwszych rozpoznaniem, że krytyka esencjalizmu, jaką strukturalizm prze-

[22] M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010, s. 65–82.

[23] D. Howarth, *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*, Hampshire–New York 2013, s. 61.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

prowadził wobec kategorii autonomicznego podmiotu humanizmu, doprowadziła do odtworzenia esencjalizmu na poziomie struktury. Chociaż w swoim z gruntu relacyjnym i antyhumanistycznym podejściu strukturaliści wskazywali, że podmiot jest pewnym efektem sieci dyskursywnych, w których ramach funkcjonuje, a obowiązujące w nich znaczenie ma charakter arbitralny, wyznaczany przez konwencje, to nie wyzbyli się oni myślenia o pewnym centrum dyskursu, które podtrzymuje strukturę i zapewnia jej trwałość[24]. Ryszard Nycz charakteryzuje teoretyczne ambicje strukturalizmu następująco:

> Najprościej biorąc, sprowadzić je można, po pierwsze, do wiary, czy raczej założenia, o istnieniu – pod powierzchnią zmiennych manifestacji kulturowych zjawisk i procesów – poziomu podstawowego, który ma charakter prosty, trwały i uporządkowany. Po drugie zaś, do uznania, że zadaniem nauki jest dotarcie do owego trwałego fundamentu oraz takie jego racjonalne uchwycenie w opisie, by można było całość zjawisk danej dziedziny wyjaśnić w sposób spójny i konsekwentny w kategoriach elementarnego porządku, który tkwi u jej podstaw[25].

Próby ustalenia przez strukturalistów ogólnych prawidłowości, które – choć arbitralne – rządzą strukturami, zostały przez poststrukturalistów odrzucone. Wskazywali oni, że centrum jest nieobecne, że nie istnieje żadne transcendentalne znaczone, a w obszarze dyskursu dochodzi do rozmaitych zerwań, wytwarzania nowych porządków, aporii związanych z nierozstrzygalnością podziału wnętrze/zewnętrze czy niemożliwości uporządkowania rzeczywistości w spójny system znaczeniowy – w związku z tym należy odrzucić nie tylko uniwersalizm podmiotu, ale i uniwersalizm struktury.

Jednak w tej samej mierze, w jakiej o swoistości poststrukturalizmu miałoby świadczyć jego zerwanie ze strukturalizmem, podkreśla się ciągłość między obiema tradycjami teoretycznymi. Mimo

---

[24] A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 116–119.

[25] R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wszystko poststrukturaliści zachowali przecież dyskursywną orientację swoich poprzedników, przyczyniając się do tekstualizacji poznawanej rzeczywistości, do redukcji różnicy między słowami a ich desygnatami (rzeczami) – nawet jeśli byli zainteresowani tym, co wymyka się dyskursowi i pozostaje wobec niego w jakiś sposób zewnętrzne, nieuchwytne czy graniczne. By podkreślić tę pozytywną zależność między strukturalizmem a poststrukturalizmem, Nycz pisze, że ten drugi jest tym pierwszym, tyle że „na opak"[26] – zamiast scjentystycznych, totalistycznych aspiracji pojawia się antydogmatyczny sceptycyzm. Nie rozstrzygając tutaj, czy poststrukturalizm jest w większej mierze kontynuacją strukturalizmu, czy też jego przekroczeniem, trzeba zwrócić uwagę, że zarówno cechy wspólne, jak i odrębne obu nurtów składają się na programowy antyesencjalizm. Przyjmuje on kształt radykalniejszy w przypadku poststrukturalizmu, co czyni z niego filozofię szczególnie dobrze przygotowaną do rozważania perspektyw odzyskania uniwersalizmu jako stanowiska z konieczności konstruktywistycznego, a zarazem aporetycznego, w którym centrum dyskursu nie daje się zlokalizować, a jednak wymusza polityczne poszukiwania choćby tylko przejściowo obowiązującego i nieustannie kontestowanego porządku.

Inny sposób definiowania poststrukturalizmu skupia się na gronie myślicieli, którzy przyczynili się do krystalizacji tego nurtu filozoficznego. Przełomowe prace Jacques'a Lacana, Louisa Althussera, Rolanda Barthes'a, Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a, Michela Foucaulta czy Julii Kristevej powstawały w latach 60. i 70. XX wieku, w szczególności we Francji. Autorzy ci lokowani są przez badaczy poststrukturalizmu w jednej grupie, chociaż sami w większości wzbraniali się przed taką kategoryzacją i akcentowali występujące między nimi różnice. Termin „poststrukturalizm" nie przyjął się z kolei we Francji, będąc wytworem zewnętrznej, początkowo głównie amerykańskiej recepcji, gdzie został określony także mianem French Theory[27]. Chociaż nie można więc mówić o poststrukturali-

[26] Ibidem, s. 28.

[27] J. Angermuller, *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, London–New York 2015.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zmie w znaczeniu jednolitej, spójnej szkoły filozoficznej, występującej pod wspólnym sztandarem, dysponującej jakimś manifestem, to z pewnością można uznać go za wspólnotę pewnego stylu filozofowania, w którego ramach pojawiają się podobne problemy badawcze, zbliżone inspiracje teoretyczne, podzielany stosunek do rywalizujących filozofii tego okresu czy sympatie polityczne jego twórców. Poza wspólnym polemicznym odniesieniem do strukturalizmu wskazuje się, że dla poststrukturalistów istotna była recepcja filozofii niemieckiej – dla części z nich przede wszystkim nietzscheanizmu, zapośredniczonego przez prace Georges'a Bataille'a, Pierre'a Klossowskiego czy Maurice'a Blanchota[28], dla innych – fenomenologii Edmunda Husserla i heideggeryzmu[29]. Gdzie indziej wskazuje się, że trzy niemieckie „H" – Husserl, Heidegger i Hegel (ten ostatni przyswojony we Francji przede wszystkim za sprawą słynnego seminarium Alexandre'a Kojeve'a) – zostały przywołane jedynie po to, żeby zostać przekroczone przez odwołania do trzech mistrzów filozoficznych podejrzeń: witalizm Fryderyka Nietzschego, psychoanalizę Zygmunta Freuda i materializm historyczny Karola Marksa[30]. Dzięki swojej krytyce podmiotu i struktury poststrukturaliści dorobili się także łatek antyhumanistów, ponieważ ogłaszali śmierć podmiotu, człowieka czy autora[31], oraz antyfundacjonistów z uwagi na to, że odrzucili przekonanie o istnieniu źródłowych warunków pewnego poznania, wiedzy czy bytu[32]. Typowa, zwięzła definicja poststrukturalizmu mogłaby brzmieć następująco:

> […] poststrukturalizm po prostu następuje po strukturalizmie; to forma relatywizmu; celebruje śmierć podmiotu; to post-metafizyczna forma dociekań, która całkowicie wyparła ideę prawdy; jest stylistycznie

---

[28] P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009, s. 10–13.

[29] R. Esposito, op. cit., s. 120–124.

[30] V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933––1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 9–11.

[31] T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania 2003, s. 71.

[32] M. Bevir, *Anti-Foundationalism*, w: *The Oxford Handbook of British Politics*, eds. M. Finders et al., Oxford 2009.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zagmatwany; odrzuca wszelkie roszczenia o charakterze normatywnym; i transformuje praktykę krytyczną w grę tekstualną[33].

Dla naszych celów najistotniejszy okazuje się jednak kontekst polityczny, w którym doszło do uformowania się poststrukturalizmu, i wyznaczone przez ten kontekst pytanie: na ile poststrukturalizm pozostaje żywotną filozofią polityczną? Nie ulega wątpliwości, że radykalizm teoretyczny poststrukturalistów szedł w parze z ich radykalnymi zapatrywaniami politycznymi. Wskazuje się, że formacyjnym doświadczeniem była dla nich brutalna wojna kolonialna prowadzona przez Francję w Algierii w latach 1954–1962; rozczarowanie socjalizmem w bloku wschodnim po referacie Chruszczowa o „kulcie jednostki", interwencji radzieckiej na Węgrzech w 1956 roku czy pacyfikacji Praskiej Wiosny w 1968 roku; zainteresowanie politycznym przebudzeniem Trzeciego Świata; czy wreszcie wydarzenia Maja 1968 roku we Francji, kiedy dziewięć milionów robotników zbuntowało się przeciw Francuskiej Partii Komunistycznej razem ze zrewoltowaną młodzieżą studencką. Chociaż sympatie polityczne poststrukturalistów w tym okresie nie były jednakowe i nie ujawniały się z jednakową intensywnością, to ich twórczości przypisano polityczny radykalizm o lewackim charakterze. Myśl poststrukturalistów zakwestionowała wielkie polityczne tematy typowe dla modernizmu: Rewolucję rozumianą jako jednorazowy akt, w wyniku którego dochodzi do nagłej, fundamentalnej i całościowej zmiany społecznej; Partię jako zdyscyplinowaną organizację, w której rozmaite interesy i podmiotowości są subsumowane pod wspólny front; Władzę jako łatwy do zidentyfikowana ośrodek państwowy o charakterze represyjnym, który musi zostać zdobyty i przejęty przez rewolucjonistów. W miejsce makropolityki, która ujawniła swoje totalitarne, centralistyczne inklinacje i która okazała się uniformistyczna, hierarchiczna i autorytarna, pojawiła się przestrzeń dla mikropolityki. Ta ostatnia nie została przypisana do żadnej z góry założonej przestrzeni polityki opartej na reprezentacji (parlament, system partyjny, związki za-

[33] B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter, *Introduction*, w: *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, eds. B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter, Edinburgh 2013, s. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wodowe). Bardziej rozproszone rozumienie polityki, które pomogli ugruntować poststrukturaliści, z pewnością wiązało się z odrzuceniem znajdujących się w obiegu uniwersalizmów. Jednak za Joanną Bednarek przyjmuję, że poststrukturaliści skierowali swoje zainteresowanie na badanie transcendentalnych warunków prowadzenia polityki, które – co ważne – miały mieć teraz charakter dynamiczny i otwarty[34]. Podmiot polityczny nie pojawiał się w uprzednio ukonstytuowanym polu polityki, ale brał aktywny udział w jego wytwarzaniu.

Radykalizm polityczny poststrukturalistów nie jest powszechnie przyjmowany. W filozofii Deleuze'a, Derridy czy Foucaulta część komentatorów dostrzega raczej wyraz nowej, postfordystowskiej fazy kapitalizmu, w której struktury społeczne rozpływają się w powietrzu, partie polityczne tracą zdolność do reprezentacji wyborców, wzrasta rola jednostkowych, niepowtarzalnych tożsamości, nie istnieje jakiekolwiek pojęcie systemu, który można by poddać krytyce, a władza przechodzi z suwerennego ośrodka do rozproszonych, trudno uchwytnych sił. Według tej interpretacji poststrukturalizm jest współodpowiedzialny za polityczny uwiąd nowej lewicy. Francuscy filozofowie mieliby dostarczyć stylu myślenia, który przyczynił się do pozbawienia ruchów społecznych zdolności do radykalnej, systemowej krytyki kapitalizmu. Ich dzieła miałyby również prowadzić do umocnienia się kondycji ponowoczesnej, gdzie zamiast masowej polityki na rzecz sprawiedliwości społecznej dominuje narcystyczna mikropolityka tożsamości, a porządek znaczeniowy załamuje się, przez co następuje powrót do konserwatywnych wartości. Tego rodzaju obiekcje w najbardziej rozbudowany – i zgryźliwy – sposób formułował Terry Eagleton. Autor *Końca teorii* – gdzie tytułowa teoria zostaje odniesiona do postmodernizmu i poststrukturalizmu – zarzuca Foucaultowi, Derridzie, Deleuze'owi i reszcie, że otworzyli szeroko wrota przed kapitalistycznym utowarowieniem stylów życia:

[34] J. Bednarek, op. cit., s. 15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Strukturalizm, marksizm, poststrukturalizm i tematy podobne nie są już tak sexy jak kiedyś. Tym, co jest teraz sexy, jest seks. Na rozhukanych krańcach akademii zainteresowanie francuską filozofią ustąpiło miejsca fascynacji francuskimi pocałunkami. W niektórych kręgach kulturowych polityka masturbacji wzbudza znacznie większe zainteresowanie niż polityka Bliskiego Wschodu. Socjalizm przegrał w starciu z sadomasochizmem. Wśród studiujących kulturę ogromnie modnym tematem jest ciało, tyle że chodzi im zazwyczaj o ciało erotyczne, nie zaś niedożywione. Niegasnącym zainteresowaniem cieszą się ciała spółkujące, a nie oddające się pracy[35].

Chociaż nie da się odmówić Eagletonowi racji, że poststrukturalistyczny radykalizm został stępiony i znalazł sobie niszę w nieszkodliwych akademickich tematach, a być może rzeczywiście wywarł pewien wpływ na kulturę popularną, przyczyniając się do umocnienia kondycji ponowoczesnej i uelastycznienia neoliberalnego kapitalizmu, to jednak nie mogę podpisać się pod tak jednostronnym osądem. Stoję tutaj na stanowisku, że znaczenia poststrukturalizmu nie można redukować do studiów kulturowych czy uznawać go za epifenomen przekształceń kapitalizmu.

Potrzeba dużo złej woli, by nie dostrzec, że wyrosły z okresu radykalizmu lat 60. poststrukturalizm odnotował zaawansowaną recepcję w obszarze filozofii politycznej. Dzięki swojej antyesencjalistycznej orientacji przyczynił się zresztą do politycyzacji tego, co społeczne. Dla poststrukturalistycznych filozofów politycznych polityka – czy raczej to, co polityczne – nie ma swojego żadnego istotowego umocowania w porządku społecznym. Kwestia granic polityczności staje się przedmiotem politycznego sporu. Wbrew przesadnej krytyce Eagletona należy więc dostrzec, jak wielu czołowych współczesnych filozofów politycznych wyrasta z poststrukturalizmu lub rozwija swoje myśli w dialogu z nim. W prezentowanej rozprawie poświęcam uwagę wielu kontynuatorom myśli Lacana, Derridy, Deleuze'a, Foucaulta czy Althussera. Znajdziemy w tym różnorodnym gronie neomarksistów i postmarksistów, feministki, postkolonialistów, posthumanistki, teologów wyzwolenia, postsekularystów z Eu-

[35] T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 10.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ropy, ze Stanów Zjednoczonych, z Ameryki Południowej czy Azji, co oddaje skalę wpływu, jaki poststrukturalizm wywarł na polu filozofii politycznej.

Transgresja uniwersalizmu

Współcześnie do najważniejszych tematów poruszanych w obrębie poststrukturalistycznej filozofii politycznej należy kwestia konieczności przemyślenia politycznego uniwersalizmu. Podkreśla się, że realizacja tego zadania musi wiązać się z uwzględnieniem krytyki wystosowanej ze strony postmodernistycznych filozofów różnicy. Konfrontacja ta jest niezbędna, jeśli nie zgadzamy się na fatalistyczne tezy postmodernistów, że każdy uniwersalizm jest siedliskiem totalistycznej metanarracji, a jego polityczne skutki muszą być zbrodnicze.

Jednym z najczęściej dyskutowanych uniwersalizmów pozostaje uniwersalizm europejski. Jest to, dodajmy, koncept szczególnie problematyczny, ponieważ został zdyskredytowany jako siedlisko europocentryzmu, za pomocą którego Europa narzucała światu zewnętrznemu swoją dominację. Podobnie jak Philip Leonard, twierdzę jednak, że poststrukturaliści mogą nam pomóc przemyśleć kształt nieeuropocentrycznego uniwersalizmu i uwolnić go od esencjalizmu[36]. O ile europejski uniwersalizm tradycyjnie był pojmowany jako idea transgresji, która pozwala Europie przekraczać partykularne konteksty, co miało służyć realizacji wyzwolonej od zabobonu i politycznie wyemancypowanej ludzkości, o tyle poststrukturalizm pozwala przekroczyć opozycję uniwersalnego i partykularnego w operacji, którą nazywam „transgresją transgresji". Ruch znoszenia inności czy zewnętrza, który ma przysługiwać europejskiemu uniwersalizmowi, zostaje przemyślany jako operacja, która wymyka się podziałom tożsamość/różnica czy wnętrze/zewnętrze. Nowe, inspirowane poststrukturalizmem uniwersalizmy kwestionują nie tylko swoje przeciwieństwo (partykularyzm), ale także same

[36] P. Leonard, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory. A New Cosmopolitanism*, Hampshire–New York 2005, s. 3.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

siebie, nie rezygnując przy tym z horyzontu emancypacji. W poststrukturalistycznych koncepcjach odnajdziemy w różnym natężeniu wszystkie strategie, które Ian Almond wiąże z udaną dekonstrukcją europejskiego uniwersalizmu[37]:

1) reorientacja (podkreślenie związków z zewnętrzem Europy: Azją, islamem, kulturami pogańskimi, barbarzyńskimi itd., by przełamać binarne przeciwstawienie Europy i nie-Europy);

2) retopologizacja (myślenie o Europie nie jako o kontynencie geograficznym, lecz przyjmowanie innych ram przestrzennych, na przykład Eurazja, świat śródziemnomorski, by wstrząsnąć jej potocznie przyjmowanymi granicami);

3) wewnętrzna alteracja (wskazywanie, że Inny Europy jest arbitralną konstrukcją dyskursywną, która naznacza negatywnie także niektórych Europejczyków – na przykład przez afrykanizację Europy Południowej, orientalizację Europy Środkowo-Wschodniej, urasowienie dawnych mocarstw kolonialnych, barbaryzację ponowoczesnej Europy Zachodniej);

4) deuniwersalizacja (akcentowanie, że nowoczesność europejska nie jest jedyną, że istnieje wiele alternatywnych nowoczesności, a nawet nowoczesność europejska jest aplikowana na rozmaite partykularne sposoby);

5) uwspólnienie (podkreślanie wymiany kulturowej, historycznych hybrydyzacji i obalanie mitów o europejskiej ekskluzywności).

Jak stwierdza Almond, każda z tych strategii sama w sobie nie stanowi zagrożenia dla esencjalistycznego uniwersalizmu europejskiego, ale gdy zastosować je łącznie, jego dekonstrukcja może okazać się skuteczna. Autor ostrzega jednak przed tym, że zbyt daleko posunięta dekonstrukcja może nie poskutkować wcale powstaniem nieesencjalistycznej, płynnej dyskursywnie Europy, ale równie dobrze może oznaczać kres Europy jako takiej. Może ona także – należałoby dodać – doprowadzić do reakcji ze strony postaw identarystycznych, które w odpowiedzi na zbyt zdecydowane odchodzenie

[37] I. Almond, *Five Ways of Deconstructing Europe*, „Journal of European Studies" 2014, Vol. 44 (1), s. 50–63.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

od pewnych fundamentów w porządku znaczeniowym będą chciały na powrót Europę zesencjalizować.

Ta ogólna charakterystyka strategii dekonstrukcyjnej europejskiego uniwersalizmu stosuje się zasadniczo do wszystkich omawianych dalej poststrukturalistycznych autorów, nawet jeśli każdy z nich aplikuje ją na swój sposób i w różnym zakresie. Transgresyjny charakter poststrukturalizmu widzę – za Pawłem Pieniążkiem – w jego:

> […] transgresywnej strukturze, w permanentnym, znoszącym wszelkie totalizujące (i strukturalizujące) ograniczenia w przekraczaniu rzeczywistości antropologiczno-kulturowej ku temu, co Niemożliwe, Niewypowiadalne, Nieludzkie. […] Transgresja oznacza niepowstrzymany i niewyczerpany ruch zarazem przekraczania i potwierdzania granic świata ludzkiego, ruch, którego nie zwieńcza żadna możliwa synteza, a który jest wzbudzany przez pragnienie tego, co – w granicach tych – Nieosiągalne i Niemożliwe[38].

Poststrukturalistyczne transgresje europejskiego uniwersalizmu zostaną zaprezentowane w trzech krokach rozpisanych na trzy części książki. Ich pola są na pozór odrębne, ale dostrzeżemy między nimi podskórną korespondencję. Te trzy kroki obejmują poststrukturalistyczne rekonceptualizacje pojęć, kolejno: granicy, Europy i uniwersalizmu. Takie postawienie problemu, w którym granica, Europa i uniwersalizm zostają ze sobą nierozerwalnie splecione, nie jest moim autorskim pomysłem. Zaczerpnąłem go przede wszystkim z prac Étienne'a Balibara, na czele z *We, the People of Europe?* Francuski filozof wielokrotnie zwracał uwagę, że idea Europy owładnięta jest zagadnieniem znoszenia swoich granic i transcendowania ich ku uniwersalizmowi politycznemu. Zarazem poświęcał dużą uwagę przeobrażeniom granic politycznych we współczesnym świecie – a w szczególności granic Europy – które to przeobrażenia podawały w wątpliwość zasadność uniwersalistycznej obietnicy postępu. Balibar nie rezygnował jednak ze stawiania pytań o możliwości uprawiania emancypacyjnej polityki. By na nie odpowiedzieć, należało jego zdaniem przemyśleć horyzont uniwersalizmu, ruch transgre-

[38] P. Pieniążek, op. cit., s. 21–22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sji granic, a zatem i ideę Europy. Moje badania koncentrują się na tych zadaniach, ale ich realizacja wykracza już poza pomysły Balibara. Część pierwsza – *Granica* – jest poświęcona perspektywom transgresji granic, które stały się transgresyjne, ulotne, nawet jeśli nie straciły przez to siły do ustanawiania podziałów. Część druga – *Europa* – próbuje zachować z idei europejskiej jej polityczny uniwersalizm, ale jednocześnie uwolnić ją od anihilującego stosunku do jej zewnętrza, różnicy, granicy. Część trzecia – *Uniwersalizm* – poszukuje we współczesnych debatach prowadzonych przez poststrukturalistycznych filozofów sposobów na odzyskanie polityki uniwersalistycznej. Te same wątki, motywy, aporie powracają w następnych częściach, dzięki czemu oświetlają się wzajemnie i nabierają nowych kształtów.

Przewodnik po *Nomadycznej Europie*

Szczegółowa kompozycja książki i przypisane do niej pola badawcze kształtują się następująco. W części pierwszej staram się zaproponować poststrukturalistyczne teorie granic i transgresji. Jeżeli europejski uniwersalizm tradycyjnie był pojmowany jako idea transgresyjna, znosząca partykularyzm, to otwarcie go na jego zewnętrze czy inność jest możliwe tylko dzięki zastanowieniu się nad tym, czym jest i jak działa granica i przekraczający ją/rekonstytuujący ją ruch transgresji. Dla tego celu nader inspirujący okazuje się właśnie poststrukturalizm, którego cechą podstawową jest – według Jamesa Williamsa – to, że „granica nie jest zdefiniowana w opozycji do centrum; jest pozytywną własnością, występującą na własnych prawach”[39]. Granica nie jest dla poststrukturalistów daną z góry jednostką, która byłaby pochodną centrum – a wobec tego ich filozofia staje się *par excellence* graniczna, przygląda się załamaniom porządku, aktywnym procesom jego formowania i dekomponowania się. Nic więc dziwnego, że poststrukturalizm cieszy się obecnie znaczną popularnością wśród filozoficznie zorientowanych teoretyków migra-

[39] J. Williams, *Understanding Poststructuralism*, Chesham 2005, s. 1–4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cji i granic. W części pierwszej, osadzonej w kontekście trwającego kryzysu migracyjnego i przeobrażeń granic w Europie, przywołuję te rekonceptualizacje granic i transgresji, które w charakterystyczny dla poststrukturalizmu sposób problematyzują podział wnętrze/ /zewnętrze: autonomię migracji, biopolitykę, nekropolitykę, kinopolitykę czy filozofię gościnności. Wskazuję też, w jakiej mierze wspomniane perspektywy teoretyczne mogą pomóc nam odzyskać europejski uniwersalizm w dobie kryzysu migracyjnego. Użyteczność tych teorii nie ogranicza się jednak wyłącznie do bieżących stawek politycznych. Nowe ujęcia granic i transgresji pozwalają przeformułować uniwersalizm jako ideę „transgresji transgresji".

To przeformułowanie odgrywa zasadniczą rolę w części drugiej poświęconej Europie. Europa zostaje zaprezentowana w niej jako idea transgresyjna, widziana w ten sposób przez swoich czołowych ideologów i teoretyków. Zmieniam tutaj pole badawcze – ze studiów nad migracjami i granicami przechodzę do badań nad historią idei europejskiej (zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i politycznym), nad jej wizualnymi reprezentacjami i jej współczesnymi poststrukturalistycznymi rekonceptualizacjami. Rozpoczynam od wykazania związków idei europejskiej z pojęciem uniwersalizmu. Wychodzę w tym celu od często przywołanych obserwacji, że Europa ma być predestynowana do znoszenia swoich granic, których konkretny przebieg od zawsze budził zresztą gorące kontrowersje i spory. Pokazuję jednak, że rewersem transgresyjności europejskiego uniwersalizmu okazywał się jego anihilujący stosunek wobec inności czy zewnętrza[40]. Hierarchie, które wytwarzał dyskurs europejski nie miały zresztą charakteru wyłącznie zewnętrznego, ale dezorganizowały także wnętrze Europy. Wobec tego proponuję przemyśleć Europę we wprowadzonej w części pierwszej perspektywie „transgresji transgresji", którą rozwijam. Części drugiej patronują przede wszystkim dwa spojrzenia: z jednej strony Derridiańska dekonstrukcja, z drugiej Deleuzo-Guattariańska nomadologia. Oba podejścia są i pojęciowo, i metaforycznie splecione z morzem, brzegami, horyzontami,

[40] G. Delanty, *Models of European Identity. Reconciling Universalism and Particularism*, „Perspectives on European Politics and Society" 2002, Vol. 3, s. 346.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przekraczaniem, ze spotykaniem, z kursowaniem, wędrowaniem, uchodzeniem, przez co okazują się szczególnie sugestywne w dobie kryzysu migracyjnego i wzrostu popularności postaw ksenofobicznych, antyimigranckich czy islamofobicznych w Europie.

Wreszcie w części trzeciej zatytułowanej *Uniwersalizm* wyprowadzam ze współczesnych dyskusji poststrukturalistycznych filozofów politycznych konkurencyjne rozumienia uniwersalizmu i na ich podstawie formułuję zarysy pozytywnych propozycji dla ukonstytuowania się Europy. Pokazuję tym samym, że nie jesteśmy skazani na upraszczającą alternatywę uniwersalizmu i partykularyzmu, która w debatach nad przyszłością Europy prowadzi zazwyczaj do przeciwstawienia Unii Europejskiej państwu narodowemu. O uniwersalizacji możemy jednak myśleć na wiele różnych sposobów i wychodząc od rozmaitych procesów i tendencji, dziejących się poza głównym nurtem integracji europejskiej. W ostatniej części wskazuję także, jaki wpływ przywoływane dyskusje mają na formowanie się najnowszych ruchów społecznych i prowadzenie uniwersalistycznej polityki w Europie.

Moim zamiarem nie było doprowadzanie tych rozważań do syntezy. W konkluzji nie znajdziemy ostatniego słowa o tym, czym jest prawdziwy uniwersalizm i jaka jest jedyna autentycznie uniwersalistyczna polityka dla Europy. Wpisana w poststrukturalizm aporetyczność zostanie zachowana do końca, ale wierzę, że mimo to, a może właśnie dlatego, *Nomadyczna Europa* nie jest książką ani zachowawczą, ani fatalistyczną. Chociaż nie formułuje wszechobejmującej, optymistycznej wizji, która swoim rozmachem mogłaby się równać z oświeceniowymi z ducha narracjami o europejskim posłannictwie w świecie, to moją intencją nie było jednak wywołanie w Czytelniczce poczucia desperacji. Celowe podtrzymywanie poczucia niespełnienia i plątanie szyków, ilekroć wyda nam się, że oto znaleźliśmy drogę wyjścia dla logiki postępu, może wywoływać irytację i zniecierpliwienie. Ale sądzę, że oduczając się inklinacji do myślenia w kategoriach posuwania się do przodu i przekraczania barier, Czytelniczka zyskuje w zamian coś innego. Zamiast frustracji, że perspektywa transcendowania różnic ku pogodzonej ze sobą, harmonijnej ludzkości utknęła w martwym punkcie, *Noma-*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dyczna Europa oferuje wiele pomniejszych, skromniejszych, niepewnych i niewyraźnych horyzontów budowy wspólnych światów. Część z nich będzie bardziej utopijna, inne będą miały większe ugruntowanie w rzeczywistych procesach zachodzących w Europie. Mam nadzieję, że jedne i drugie mogą przyczynić się do poszerzenia naszej politycznej wyobraźni, umożliwić nam myślenie o granicach, transgresji, uniwersalizacji, europejskości podług nowych map i dostrzec tym samym kontury wyłaniających się równocześnie Europ. Chociaż nie dojdzie między nimi do jakiejkolwiek unifikacji, to podstawową korzyścią, jaką widzę w nakładaniu ich na siebie i zderzaniu ze sobą, jest upolitycznienie granic europejskiego uniwersalizmu. Świat pękających, ulotnych i wędrujących granic polityczności budzi w nas lęk przed utratą bezpieczeństwa, orientacji, tożsamości i zakorzenienia. Tym bardziej potrzebujemy nowych narzędzi poznawczych, które pozwolą nam zgubić się w tym świecie bez strachu.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

CZĘŚĆ 1

Granica

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W niedzielę 30 czerwca 2019 roku pewien mężczyzna opalał się w swoim ogródku w londyńskiej dzielnicy Clapham, kiedy jego odpoczynek został nagle przerwany w nieprawdopodobnych okolicznościach. W odległości metra obok niego spadło ciało – zmasakrowane i zamarznięte. Wezwana na miejsce policja ustaliła, że ofiara musiała wypaść z samolotu schodzącego do lądowania na lotnisku Heathrow. Do zdarzenia doszło, ponieważ Kenijczyk ukrył się w podwoziu maszyny lecącej z Nairobi, żeby przedostać się tą drogą do Unii Europejskiej i oszczędzić sobie wielomiesięcznej, wysoce niepewnej i kosztownej przeprawy przez Afrykę i Morze Śródziemne. Obszernie relacjonowany w mediach wypadek nie był jednostkowy. Nie zawsze kończą się one tragicznie, choć szacuje się, że jedynie 25% śmiałków przeżywa lot, chowając się w podwoziu. O losach wielu z nich nigdy się nie dowiemy – te wypadki pozostaną niedostrzegalne dla policyjnego archiwum i opinii publicznej, bez względu na to, czy zakończyły się sukcesem, czy tragedią. Część z nich została jednak odnotowana. W 2017 roku 12-letniemu chłopakowi udało się przeżyć przeprawę z Lagos w Nigerii do Londynu. Rok wcześniej pozbawione głowy ciało mężczyzny, który wypadł z samolotu lecącego z Johannesburga w RPA, zostało odnalezione w szybie wentylacyjnym w zachodnim Londynie. W 2010 roku pewien Rumun przeżył lot z Wiednia do stolicy Wielkiej Brytanii, ukryty w podwoziu maszyny powietrznej należącej do rodu królewskiego z Dubaju[1].

Te sensacyjne doniesienia przywołujemy po to, by rozpocząć rozważania nad trudnym do uchwycenia kształtem, jaki współcześ-

[1] M. Specia, *Plane Stowaway Found Dead After Plunge Into a London Garden*, „New York Times" 2019, July 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie przybierają granice Europy. Już podróże lotnicze zrelatywizowały związek między administracyjnymi granicami a fizycznie doświadczaną przestrzenią: pasażerowie przechodzą odprawy paszportowe w portach lotniczych i po ich pomyślnym zakończeniu są wpuszczani na terytorium kraju docelowego. Umożliwia to ryzykantom, którzy przedostają się do podwozia, nielegalne przekroczenie granicy, o ile przetrwają lot i po wylądowaniu wydostaną się niezauważeni z płyty lotniska. Oznacza to, że we wspomnianych przypadkach do konfrontacji z granicą Europy dochodziło jeszcze przed zakończeniem podróży. Co istotne, zmagania te nie zostały umiejscowione w jakimś określonym punkcie czy w jakiejś konkretnej linii – na przykład na przejściu granicznym – ani zredukowane do sekwencji czasu wyznaczonego dla kontroli paszportowej czy innej standardowej procedury. Nabrały one charakteru wielogodzinnych manewrów w maszynerii statku latającego. Granica Europy na ten czas została zamknięta w ciasnej przestrzeni podwozia, w zasadzie przylgnęła do skoszarowanego w niej ciała migranta – stała się wędrującą, technologiczno-somatyczną hybrydą. Wyszła z umiejscowionej, terytorialnej formy – była nomadyczna. Zobaczmy, gdzie ją pognało.

Nomadyczne granice. Popękana kartografia Europy

Można by uznać doświadczenia nielegalnych samolotowych przepraw do Europy za wprawdzie tragiczne, ale w gruncie rzeczy wyjątkowe, widowiskowe zjawiska. Wikipedia podaje, że mowa tutaj o kilku zidentyfikowanych lotach rocznie, najczęściej na trasach z krajów globalnego Południa do Europy i Stanów Zjednoczonych, jednak tendencja zwyżkowa, odnotowywana od lat 90. XX wieku, jest wyraźna i ma ścisły związek z wprowadzaniem nowych ograniczeń swobody mobilności, które skłaniają migrantów do podejmowania wyszukanych i niebezpiecznych dróg przeprawy[2]. Zebrane razem

[2] *List of Wheel-Well Stowaway Flights*, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_wheel-well_stowaway_flights (dostęp: 18.08.2019).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

próby składają się już na rozbudowane świadectwo głębokiej transformacji fizycznych, cieleśnie doświadczanych granic Europy, której nie wolno zignorować, jeśli rzeczywiście zależy nam na dotarciu do współczesnych wzorców inkluzji i ekskluzji z europejskiego uniwersalizmu. Zaczniemy od przywołania części z nich. Choć mogą wydawać się one mniejszościowe i nietypowe (bo nazbyt spektakularne), to przenika je wspólna logika, którą musimy odkryć i poddać analizie. Próby te ukazują wyjście granic ze zlokalizowanej i przejrzystej formy. Obrazują one również w namacalny sposób trudności z pojmowaniem europejskiego uniwersalizmu w kategoriach wnętrza i zewnętrza, inkluzji i ekskluzji czy Europy i nie-Europy. Z powodu przekształceń granic geografia Europy wypada z ram, staje się płynna, elastyczna i uwikłana w liczne paradoksy. To dlatego do jej zmapowania przydatne okazują się narzędzia teoretyczne oferowane przez filozofię poststrukturalistyczną, coraz częściej dziś wykorzystywaną w obszarze interdyscyplinarnych studiów nad granicami (*border studies*) czy migracjami (*migration studies*).

We wrześniu 2015 roku Europą wstrząsnęły zdjęcia wyrzuconego na brzeg Turcji ciała trzyletniego syryjskiego chłopca, Aylana Kurdiego. Ubrane w czerwoną koszulkę, granatowe spodenki i adidasy dziecko zostało wyrzucone przez morze nieopodal wypoczywających turystów. Udało się ustalić, że najbliżsi chłopca uciekali z obleganego przez Państwo Islamskie kurdyjskiego miasta Kobane. Po podróży przez Turcję dotarli do Morza Egejskiego, skąd chcieli przepłynąć na grecką wyspę Kos i tam ubiegać się o status uchodźcy. Dwie łodzie, na których została zorganizowana przeprawa, zatonęły, zginęło 12 osób, w tym 5 dzieci. Z rodziny Kurdich przeżył tylko ojciec Abdullah – życie stracili także matka Aylana, Rihan, i jego 5-letni brat, Galip. Fizyczną granicą Europy, której nie zdołali sforsować uchodźcy, były w tym wypadku wzburzone fale między Turcją a Grecją. Jednak wstrząs, jaki wywołała ta powszechnie relacjonowana w mediach historia, pozwoliła upolitycznić granicę w nowy sposób i odebrać jej status rzekomej geograficznej oczywistości.

Świadczą o tym zróżnicowane strategie upamiętnienia zmarłego Aylana, w ramach których wizualizowano śmierć Europy, człowieczeństwa, solidarności, wartości chrześcijańskich, rzetelności dzien-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nikarzy czy przyzwoitości polityków[3]. Aylan był przedstawiany jako wyrzut sumienia Europy, ale też mający potencjał jej odnowy symbol wolności, łączony z mitologicznymi nomadami przestrzeni śródziemnomorskiej: skrzydlatym Ikarem patronującym zarazem młodzieńczej odwadze czy księżniczką Europą, której śmierć opłakiwały towarzyszące jej zwykle w przedstawieniach obrazowych morskie zwierzęta (zob. il. 1–2). Reprezentacje i reprodukcje ciała chłopca zostały wykorzystane w dyskursywnej bitwie, której stawką było już odnotowanie jego śmierci jako politycznie znaczącej, a następnie upolitycznienie jej w sposób, który pozwoliłby pokazać, kto ponosi odpowiedzialność za dramat tonących migrantów. Krążenie obrazów i memów wykorzystujących wizerunek Aylana miało charakter nomadyczny: wypełniły one nie tylko internet, ale i okładki gazet, transparenty podczas demonstracji, napisy i graffiti na fasadach budynków czy instalacje artystyczne na europejskich plażach. Ich autorzy przerzucali się tym samym rozmaitymi i nierzadko antagonistycznymi znaczeniami europejskich granic i kryzysu migracyjnego. Granice, lokowane tradycyjnie na marginesie i mające zabezpieczać sferę polityczną, znalazły się teraz w jej centrum, rozrywane i używane przez różne stronnictwa i sprzeczne interesy.

W odróżnieniu od drogi lotniczej, morska forma nielegalnej przeprawy stała się w toku kryzysu migracyjnego masowa. Po tym, jak uszczelniono drogę morską między Afryką a Wyspami Kanaryjskimi, a także lądową w hiszpańskich enklawach w Afryce Północnej, Ceucie i Melilli, przepływy migracyjne znalazły ujście przede wszystkim w przeprawach przez Morze Śródziemne do Włoch (z wybrzeży Libii) i Grecji (z Turcji). Po 2017 roku ponownie wzrosło znaczenie szlaku przez Hiszpanię, co dowodzi tego, że przepływy migracyjne są elastyczne i uwarunkowane zmiennymi, którymi trudno zarządzać w efektywny sposób[4]. Według raportu *The List*, koordynowanego przez holenderską organizację pozarzą-

[3] *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, eds. O. Goriunova, F. Vis, Visual Social MediaLab 2015.

[4] M. MacGregor, *Changing Journeys. Migrant Routes to Europe*, https://www.infomigrants.net/en/post/15005/changing-journeys-migrant-routes-to-europe (dostęp: 20.08.2019).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dową United for Intercultural Action, w latach 1993–2018 nielegalna imigracja do Unii Europejskiej pochłonęła co najmniej 34 361 tysięcy ofiar – mowa tu jedynie o zidentyfikowanych przypadkach. Z tego aż 27 tysięcy (80% całości) przypada na utonięcia w morzu[5]. Pozostałe ponad 7 tysięcy ofiar zginęło na lądzie, chociaż raport odnotował też ponad 500 przypadków utraty życia przez migrantów już na terytorium Unii Europejskiej – podczas procedur azylowych, przetrzymywania w centrach detencji, więzieniach czy obozach.

Tak naprawdę jednak liczba ofiar jest znacznie większa, co wynika nie tylko z tego, że badanie nie jest w stanie zidentyfikować wszystkich zdarzeń, do których dochodzi przy granicach zewnętrznych czy podczas zatrzymań na terytorium UE. Wychwycenie zjawisk migracyjnych, które z jednej strony zaczynają się z dala od obszaru UE, a z drugiej wnikają we wspólnotę europejską i rozgrywają się w wewnętrznej szarej strefie, okazuje się zwyczajnie niemożliwe do przeprowadzenia nie tylko na skutek technicznych ograniczeń w prowadzeniu badań, ale już na gruncie założeń metodologicznych. Nie wiemy na przykład, jak wiele ofiar migracji wewnątrz Azji czy Afryki zmierza do swojego punktu docelowego w UE (tym bardziej że w wielu przypadkach taki punkt docelowy może po prostu nie istnieć, a przebieg migracji może się zmieniać i być kształtowany przez bieżące uwarunkowania, szanse czy zagrożenia). Organizacja Narodów Zjednoczonych przyznaje, że liczba śmiertelnych wypraw przez Saharę, motywowana zamiarem dotarcia do Europy, co najmniej dwukrotnie przewyższa swoimi rozmiarami liczbę utonięć w Morzu Śródziemnym, ale pozostaje niemożliwa do zmierzenia[6]. A przecież nawet uwzględnienie Sahary nie dałoby nam jeszcze pełnego obrazu tragedii rozgrywającej się na wszystkich szlakach migracyjnych. Również w przypadku części śmiertelnych ofiar na

---

5 UNITED, *List of 34,361 Documented Deaths of Refugees and Migrants Due to the Restrictive Policies of "Fortress Europe"*, https://uploads.guim.co.uk/2018/06/19/TheList.pdf (dostęp: 20.08.2019).

6 T. Miles, S. Nebehay, *Migrant Deaths in the Sahara Likely Twice Mediterranean Toll: U.N.*, https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-sahara/migrant-deaths-in-the-sahara-likely-twice-mediterranean-toll-u-n-idUSKBN1CH21Y (dostęp: 20.08.2019).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

terytorium państw członkowskich UE – ofiar zamarznięcia, braku opieki medycznej czy przemocy ulicznej – możemy mieć do czynienia z migrantami poszukującymi mieszkania, pracy czy bezpieczeństwa. Ich los rzadko znajduje odzwierciedlenie w statystykach ofiar polityki migracyjnej.

Trudności z ustaleniem zasięgu imigracji do Europy trafnie obrazuje przenikliwe studium antropologiczne Rubena Anderssona *Illegality, Inc.*[7] Autor zwraca w nim uwagę na to, że zmagania z granicami Europy zaczynają się już w kraju pochodzenia migrantów i towarzyszą im w toku niemal całej podróży. Dzieje się tak, ponieważ technologie kontroli granic nabrały charakteru wyprzedzającego, przez co konfrontacja z nimi następuje wielokrotnie, na długo zanim migrant dotrze do administracyjnych granic UE. Stawką eksterytorialnych kontroli i modulacji przepływu jest produkcja nielegalności na jak najwcześniejszym etapie migracji, która zwiększa szanse powodzenia całej operacji. Jak pokazuje Andersson, granica przybiera formę nie tylko finansowanych z unijnych środków afrykańskich patroli pustynnych czy przybrzeżnych, granicznych płotów wyposażonych w drut kolczasty, czujniki ruchu i hałasu, ale także zdjęć satelitarnych, biometrycznych baz danych czy kampanii społecznych, prowadzonych przez organizacje pozarządowe, które mają zniechęcać do opuszczania ojczystego kraju. Po stronie migrantów praktyki przekroczenia granicy nie ograniczają się natomiast do aktu przepłynięcia morza w łodzi, pontonie czy statku przemytniczym albo do sforsowania w skoordynowanym rajdzie ogrodzenia granicznego, ale są obecne już w często nieuchwytnych i pozornie nieznaczących działaniach mających na celu porzucenie śladów liminalności. Mowa tu o takich aktywnościach, jak pozbycie się stroju czy akcesoriów sugerujących odbywanie dalekiej podróży, pozorowanie „osiadłego" trybu życia, ale też wyrzucenie dokumentów czy wypalenie linii papilarnych na palcach. Jest tak, jak gdyby granica Europy pojawiała się tam, gdzie zostanie wykryta (w zarodku, w akcie lub w finalnej manifestacji) próba jej sforsowania. Na ową prze-

[7] R. Andersson, *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Oakland 2014.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

suwność i nieuchwytność próbują zwrócić uwagę europejskiej opinii publicznej aktywiści ruchu No Borders. Chociażby organizowane przez nich w państwach afrykańskich karawany, mające być przejawem transnarodowej walki z reżimami granicznymi, manifestacyjnie wskazują na to, że pierwsze przeszkody przed migrantami wystawiono już w takich krajach, jak Senegal czy Mali. Wydłuża to szlaki migracyjne, zmusza do obierania niebezpieczniejszych tras, wzmacnia przemytników, handlarzy żywym towarem i pospolitych bandytów, przez co poważnie wystawia wędrowców na dodatkowe ryzyko utraty zdrowia i życia. Granice Europy podlegają więc nie tylko eksportowi, ale i rozmyciu – ich charakter jest wirtualny, aktualizują się one tam, gdzie wymaga tego sytuacja.

Jest to widoczne nawet w tych miejscach, gdzie – wydawałoby się – natrafiamy na tradycyjne, jasno wytoczone i manifestujące się okazale fortyfikacje, które wyznaczają terytorium Europy. W Melilli, gdzie jedenastokilometrowy i wysoki na trzy metry, naszpikowany kamerami i wieżyczkami strażniczymi płot oddziela Maroko od hiszpańskiej enklawy, na tę ciągle modernizowaną konstrukcję wspinają się afrykańscy migranci, którzy obserwują, jak po drugiej stronie bogaci rezydenci relaksują się na polu golfowym (zob. il. 3).

Jednak, choć z ich punktu widzenia Melilla może jawić się jako obwarowana twierdza dobrobytu, to już wobec lokalnych mieszkańców granica spełnia zupełnie inną funkcję – zamiast dzielić, łączy. Każdego dnia tutejsza ludność przekracza granicę jako sprzedawca niezbędnej dla enklawy siły roboczej i towarów[8]. Melilla to niewielki obszar, w którym codzienne przepływy i kontrole współistnieją ze sobą, zmuszając machinę policyjną do sprawnej selekcji przez identyfikowanie legalnych i nielegalnych przekroczeń granicy. Tutaj jak w soczewce skupia się zasadnicze napięcie dla całej europejskiej polityki migracyjnej: granica, wbrew pozorom, nie może być jedynie murem, który służy blokadom. Musi być wysoce efektywną bramą, otwierającą się przed jednymi i zamykaną przed drugimi.

Sytuacja jest tym bardziej skomplikowana, że tego rodzaju bramy nie są ograniczone do skraju terytorium UE. Europejscy przywódcy

[8] Ibidem, s. 166.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ciągle dyskutują nad rozbudową na zewnątrz UE funkcjonujących już teraz w krajach członkowskich centrów przyjęć, w których możliwe byłoby składanie wniosków o azyl, w nadziei na to, że pozwoli to uregulować przepływy migracyjne i zniechęci do podejmowania zagrażających życiu prób przedostania się do Europy[9]. Jednak jeszcze bardziej interesujące jest to, do jakiego stopnia takie bramy przeniknęły do wewnątrz terytorium UE. To nie tylko słynna dżungla z Calais i inne dzikie obozowiska zlokalizowane po francuskiej stronie kanału La Manche, gdzie zbierają się migranci chcący dotrzeć do leżącej poza strefą Schengen i opuszczającej Unię Europejską Wielkiej Brytanii. To nie tylko ośrodki przyjmowania i identyfikacji migrantów, jak niesławny obóz Moria na wyspie Lesbos, gdzie granica między oficjalnym centrum i zabudowaniami a prowizoryczną infrastrukturą rozlewającą się po gajach oliwnych także okazuje się płynna[10]. To również pojawiające się w toku kryzysu migracyjnego nieformalne zbiorowiska ludzi odmawiających składania wniosków o azyl w pierwszym bezpiecznym kraju na ich trasie (w Grecji czy we Włoszech) i próbujących się przedostawać dalej na Zachód w nadziei na znalezienie lepszych standardów bytowych, połączenia się z rodziną i ze znajomymi czy wykorzystania swoich kompetencji językowych. Rozporządzenie Dublin III, które nakłada na migranta obowiązek złożenia wniosku azylowego w pierwszym państwie członkowskim, do którego dociera, w warunkach masowych przepływów powodowało kryzysowe sytuacje, takie jak ta na budapesztańskim dworcu kolejowym Keleti, gdzie w 2015 roku utknęli w martwym punkcie uchodźcy chcący rozpocząć swoje procedury azylowe w krajach Europy Zachodniej (zob. il. 4). Ich upór doprowadził ostatecznie do otwarcia granic węgiersko-austriackiej i austriacko-niemieckiej – tysiące uchodźców, którzy wyruszyli na Zachód, przeistoczyło się w migrującą granicę Europy, unaoczniając, do jakiego stopnia przebieg granic jest wypadkową politycznej gry sił.

---

[9] B. Gerdziunas, *EU Leaders Consider Centers Outside Bloc to Process Refugees*, https://www.politico.eu/article/regional-disembarkation-platforms-eu-leaders-consider-camps-outside-bloc-to-process-refugees/ (dostęp: 20.08.2019).

[10] J. Ziegler, *Lesbos, Hańba Europy*, przeł. K. Zebrzyńska, Warszawa 2020.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Interioryzacja mobilnych granic Europy nie ogranicza się jednak tylko do skoordynowanych odgórnie akcji. Występuje ona przede wszystkim na trudniejszym do wychwycenia poziomie mikropolitycznym. Michel Agier nazywa podmioty migranckiej mikropolityki paradoksalnym określeniem „mieszkańcy granicy" (*border-dwellers*) i wyróżnia w ich gronie trzy kategorie: wędrowców, metoików i pariasów[11]. Wędrowcy „zamieszkują" niezamieszkalne granice w postaci pustyni, morza czy portu, które usiłują przekroczyć. Metoikowie znajdują swój dom jako bezdomni, pozbawieni legalnych dokumentów pobytu w miastach, w których skłotują budynki i szukają pracy na czarnym rynku. Pariasi zostają zamknięci w obozach i innych miejscach odosobnienia, gdzie czekają na proceduralne rozstrzygnięcia swoich spraw, od których zależy to, czy uda im się przekroczyć granicę (chwilowo występującą w formie ogrodzenia obozu czy celi), czy też zostaną spod niej odesłani. Rozwijając przemyślenia Agiera, by nadać granicom jeszcze bardziej obrazowy kształt, w tym gronie umieścimy ryzykantów, którzy próbują wskoczyć na ciężarówki i pociągi, by w ich podwoziu albo silniku przedostać się Eurotunelem z Francji na Wyspy Brytyjskie (zob. il. 5). W portach granicę próbują obejść ukrywający się w kontenerach śmiałkowie – do wykrycia ich obecności używa się skanerów na podczerwień (zob. il. 6). Na ulicach europejskich miast z subtelnymi granicami zmagają się nielegalni imigranci zmuszeni do zachowania czujności i unikania kontroli policyjnych, które mogłyby zakończyć się aresztowaniem i deportacją. Granica może wyrosnąć nagle i nieoczekiwanie niemal wszędzie i doprowadzić do tragedii – jak w głośnym przypadku Jeana Charlesa de Menezesa, brazylijskiego elektryka mieszkającego w Londynie, który został zastrzelony na stacji metra przez funkcjonariuszy policji, ponieważ służby błędnie rozpoznały jego wizerunek jako jednego z podejrzanych o zorganizowanie zamachu terrorystycznego[12]. Niekiedy wykluczeni migranci demonstracyjnie przypominają, że na co dzień jak cień towarzyszy im gra-

[11] M. Agier, *Borderlands. Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*, Cambridge–Malden 2016, s. 58–59.

[12] A. Cooper, C. Perkins, *Mobile Borders/Bordering Mobilities. Status Functions, Contemporary State Bordering Practices and Implications for Resistance and*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nica, odbierająca pełnię praw i wystawiająca na ryzyko deportacji – na przykład gdy organizują pikiety, konferencje i festyny. Dobrym przykładem jest tu walka o widzialność kolektywu „Lampedusa in Hamburg", który już swoją nazwą przypomina, że choć jego członkowie mieszkają w niemieckim Hamburgu, to formalnie rzecz biorąc – ich status jest taki sam, jak gdyby pozostali z innymi uchodźcami na włoskiej wyspie Lampedusa[13].

O tym, że ogołocenie z praw, ekskluzja, wyzysk, dyskryminacja czy „deportowalność" są kondycją wytwarzaną przez urządzenia władzy, niejednokrotnie w widowiskowy sposób przypominali aktywiści promigracyjni. W 2015 roku rozwinęli w Parlamencie Europejskim symboliczną granicę, która miała kształt listy z ponad 17 tysiącami nazwisk osób, które utonęły w Morzu Śródziemnym w drodze do UE (zob. il. 7). Tą akcją aktywiści zmusili europarlamentarzystów, by wchodząc do sali plenarnej, obrazowo potwierdzili, że unijna polityka migracyjna depcze prawa człowieka.

Tego samego roku przed budynkiem Bundestagu w Berlinie 5 tysięcy protestujących przystąpiło do performensu „Nadchodząca śmierć", w ramach którego symbolicznie pochowało przed niemieckim parlamentem uchodźców[14]. Uczestnicy, przeciwko którym zmobilizowano siły policyjne, zdołali wykopać na trawniku nagrobki pokryte politycznymi sloganami (zob. il. 8). Akcje w obu parlamentach miały na celu pokazać, że to nie żywioł morski i nie brawura migrantów, lecz konkretni autorzy politycznych decyzji są odpowiedzialni za śmiertelne tragedie, które rozgrywają się u wybrzeży Europy. Granice wytwarzane są w ostatniej instancji w politycznych gabinetach, skąd próbuje się je wyeksportować na zewnątrz i zdjąć z pola widze-

Intervention, w: *Governing Borders and Security: The Politics of Connectivity and Dispersal*, eds. C. Kinvall, T. Svensson, London–New York 2015, s. 23.

[13] S. B. Borgstede, *"We Are Here to Stay". Reflections on the Struggle of the Refugee Group "Lampedusa in Hamburg" and the Solidarity Campaign, 2013–2015*, w: *Migration, Squatting and Radical Autonomy*, eds. P. Mudu, S. Chattopadhay, London–New York 2018, s. 162–180.

[14] A. Lewicki, *"The Dead are Coming". Acts of Citizenship at Europe's Borders*, „Citizenship Studies" 2017, Vol. 21, No. 3, s. 275.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nia wewnątrz Unii Europejskiej, by zachować pozory, że funkcjonuje ona w zgodzie z wartościami „przestrzeni wolności".

Przywołane tu pokrótce stop-klatki z europejskiego kryzysu migracyjnego zdają sprawę z coraz bardziej skomplikowanych praktyk i technologii granicznych, które regulują inkluzję i ekskluzję. Nie sposób pozostać obojętnym na transformację granic Europy, które stają się bardziej ulotne, mobilne, heterogeniczne, eksterioryzowane i interioryzowane, technologiczne, panoptyczne, biometryczne, włoskowate czy aporetyczne. Europejski kryzys migracyjny, który wyznacza najbardziej bezpośredni i aktualny kontekst społeczny dla rozważań nad perspektywami europejskiego uniwersalizmu, skłania do potraktowania tytułowych granic w całkiem dosłowny, realny i empiryczny, a nie tylko metaforyczny sposób.

Kryzys granic europejskiego uniwersalizmu

To od przebudowy granic i przemyślenia wykluczeń i hierarchii, które się na nich wspierają, zależy przyszłość obietnicy emancypacyjnej, na której tradycyjnie został ufundowany europejski uniwersalizm. Kiedyś obiecywał pochód wolności, burzenie murów, przerzucanie mostów. Jak wskrzesić tę obietnicę? Czy to tylko chwilowa zadyszka uniwersalizmu, po której nastąpi jego odrodzenie? Będę zmierzał ku innej tezie: obecny kryzys uniwersalizmu jest wynikiem jego sukcesu. Transgresyjne wyobrażenie granicy, od którego zależy uniwersalizacja, wytwarza zewnętrze – partykularyzm – który jako nieeuropejski trzeba albo wykluczyć, albo poddać opresyjnej europeizacji. Obcy, którego znajdujemy na zewnątrz, unaocznia nam na dodatek Innego w nas – w ten sposób uniwersalna misja dotyczy zarówno zewnętrza, jak i wnętrza, Obcych i Innych[15].

Perspektywa poststrukturalistyczna pozwala pokazać, że to właśnie uchodźcy i nielegalni imigranci okazują się granicznym przypadkiem zewnętrza europejskiego uniwersalizmu. Po upadku bloku wschodniego rozszerzenie Unii Europejskiej o nowe państwa

[15] M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020, s. 12.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

członkowskie na wschodzie i południu kontynentu i dalsza integracja wspólnoty bywały interpretowane jako działanie wpisanej w europejski uniwersalizm transgresji, prowadzącej do poszerzania sfery wolności, praw człowieka i współpracy. Unia Europejska miała wedle tego typu narracji okazać się nośnikiem uniwersalizmu, który pomaga przezwyciężyć partykularyzm wrogich sobie państw narodowych, religii czy kultur, a zarazem zabezpieczyć różnorodność i koegzystencję, godząc tym samym jedność i różnicę. Owa „jedność w różnorodności" – jak głosi zresztą motto Unii Europejskiej – nie okazała się jednak wszechobejmująca. Poszerzeniu i konsolidacji wnętrza towarzyszyła delimitacja nowego zewnętrza. Doniosłość tej zmiany nie ograniczała się jedynie do rozrysowania na nowo politycznej mapy Europy i przesunięcia jej zewnętrznych granic dalej na Wschód i Południe. Jak pokazują przywołane przykłady, owo zewnętrze jest pozbawione stabilnej i czytelnej lokalizacji – czy to w postaci wyodrębnionego terytorium, czy jasno określonych podmiotowości. Niemożliwość nakreślania zewnętrza nie pozwala ukonstytuować się także wnętrzu – Europa okazuje się wobec tego tożsamością pękniętą, o granicach, których przebieg jest niejasny, a realizowany przez nie rozkład funkcji między inkluzją a ekskluzją coraz bardziej zagmatwany i niedający się uporządkować.

Taka sytuacja rodzi poważne reperkusje dla europejskiego uniwersalizmu. Najpełniej dostrzegł je Étienne Balibar, który podkreślał, że idea europejska – do czego powrócimy w części drugiej – tradycyjnie miała ucieleśniać obietnicę uniwersalizmu w akcie znoszenia partykularyzmów. Akt ten opierał się na wyobrażeniu granicy jako przeszkody, którą należy pokonać, żeby urzeczywistnić obietnicę postępu[16]. Inkluzja miała być realizowana przez znoszenie wspierających nierówności różnic, takich jak narodowość, klasa, rasa, płeć, religia, a jej podstawowym nośnikiem była kategoria obywatelstwa. Podczas gdy rzecznicy europejskiego uniwersalizmu zachowywali wiarę w zdolność tej emancypacyjnej narracji do przezwyciężania hierarchii i wykluczeń, to jego krytycy demaskowali ją jako skrycie

[16] É. Balibar, *We, the People of Europe. Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton–Oxford 2004.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

europocentryczną, imperialistyczną i ekskluzywistyczną – uniwersalizacja okazywała się opresyjna, destrukcyjna dla inności, zaborcza wobec zewnętrza, przez co wytwarzała nowe, często dotkliwsze wzorce ekskluzji i nierówności.

Chociaż wydawałoby się, że pod ciosami partykularystycznej krytyki europejski uniwersalizm został ostatecznie skompromitowany, asumptem do jego przemyślenia i odnowy mogą okazać się nowego rodzaju granice, które wyznaczają kondycję jego położenia. Jak twierdzi Balibar, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek wcześniej widoczne jest, że Europa nie tyle ma granice, ile sama jest swoim pograniczem. Jej delimitacja nie jest możliwa do przeprowadzenia w bezproblemowy i przestrzenny sposób od zewnątrz – granice przenikają Europę wzdłuż i wszerz, dekonstruują jej tożsamość niejako od środka, przez co zachowuje ona podział wnętrze/zewnętrze w sobie. Oznacza to, że transgresja czy uniwersalizacja nie mogą dłużej być realizowane przez podporządkowywanie zewnętrza wnętrzu, czy też, mówiąc inaczej, przez przekraczanie partykularyzmów przez uniwersalizm (europejskość). Pozornie osłabia to perspektywy europejskiego uniwersalizmu, który zostaje pozbawiony swojego oparcia w podlegającej ruchowi znoszenia granicy i ekspansywnej narracji, którą ona uniemożliwiała.

Sądzę jednak, że sytuację tę można potraktować jako szansę. Otwiera ona drogi wyjścia poza alternatywę „starych uniwersalistów", przywiązanych do transgresji, która ostatecznie zawsze reprodukuje zewnętrze i granice Europy w nowej formie, i „partykularystów", którzy przeciwko europejskiemu uniwersalizmowi wysuwają wizje powrotu do państwa narodowego, wspólnot religijnych czy etnokultur. Wyjście z tej patowej sytuacji wiąże się z koniecznością przemyślenia na nowo aktu transgresji i roli, jaką mają w nim do odegrania granice. Pozwoli to odpowiedzieć na pytania, czy i jak możliwa jest jeszcze – w dobie krytyki uniwersalizmu – taka uniwersalizacja, która nie rezygnuje z prób urzeczywistniania wspólnego, bardziej solidarnego i egalitarnego świata, ale zachowuje przy tym szacunek i afirmację dla różnicy czy tożsamości.

Poststrukturalistyczna filozofia polityczna pozwala wyjść poza dylemat, w którym utknęły stanowiska opowiadające się za duali-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stycznym paradygmatem obywatela i nieobywatela, włączenia i wykluczenia czy wnętrza i zewnętrza, dla których stawką jest pogłębienie inkluzji[17]. To przede wszystkim domena krytycznych studiów nad obywatelstwem, w których kwestionowane nie są granice czy ich sposoby działania, lecz ich ostrość. Jak zauważa R. B. J. Walker, postęp odbywa się wówczas przez poszerzenie przynależności, ale towarzyszy mu reprodukcja podziału wnętrze/zewnętrze[18]. W przeciwieństwie do tego paradygmatu, poststrukturalizm problematyzuje wyjściowy dualizm przez wprowadzanie „pojęć liminalnych", osłabiających alternatywę uniwersalizmu i partykularyzmu – co ważne, w warunkach współczesnych migracji do powstawania tych pojęć przyczyniają się graniczne, nomadyczne podmiotowości[19].

W części pierwszej wspomniane pojęcia liminalne będą pochodzić z obszaru studiów nad granicami i migracjami. Wykorzystywane w jego ramach teorie poststrukturalistyczne pozwalają wypracować rozmaite perspektywy „transgresji transgresji". Oferują one modele przekroczenia, zniesienia, rozpuszczenia czy reformy granic, które mają skutkować nowymi ujęciami relacji między wnętrzem a zewnętrzem czy – w naszym przypadku – Europą i nie-Europą. Transgresja lub uniwersalizacja nie są tu już rozumiane jako ekspansja europejskości i absorpcja jej zewnętrza, co skutkowałoby każdorazowo przeniesieniem granic, włączeniem jednych i wykluczeniem drugich. Taki scenariusz jest przez poststrukturalistycznych teoretyków odrzucany jako niezadowalający, ponieważ jedynie odsuwa w czasie i w przestrzeni problem z konceptualnymi ograniczeniami uniwersalizmu zamiast się z nim skonfrontować. Dzisiaj, w dobie transformacji granic, jest on już niemożliwy do kontynuowania – każda próba rozpisania na nowo podziału wnętrze/zewnętrze będzie prowadzić do aporii. Dlatego będziemy poszuki-

---

[17] A. N. Mhurchú, *Ambiguous Citizenship in an Age of Global Migration*, Edinburgh 2014, s. 39–57.

[18] R. B. J. Walker, *Citizenship after the Modern Subject*, w: *Cosmopolitan Citizenship*, eds. K. Hutchings, R. Dannreuther, London 1999, s. 196.

[19] P. Nyers, *Emergency or Emerging Identities? Refugees and Transformations in World Order*, „Millenium: Journal of International Studies" 1999, Vol. 28, No. 1, s. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wać alternatywnych idei: wywrócenia tego podziału na nice, wprawienia go w kryzys i wygaszenia czy rozchwiania go przez praktyki oporu[20]. W każdym przypadku zakwestionowanie dualizmu wnętrze/zewnętrze i prymatu państwa i suwerenności jako warunków możliwości polityki będzie wiązało się z poświęceniem szczególnej uwagi marginesowym zjawiskom i podmiotowościom, które wprawiają granice w stan kryzysu: migrantom, uchodźcom, mobilności, przepływom. Omówione stanowiska łączy odejście od perspektywy państwowo-centrycznej czy instytucjonalnej dla takiego ujęcia polityczności, które jest jednocześnie postfundacjonistyczne i prefiguratywne. Postfundacjonistyczne, ponieważ pozbawione wyjściowych założeń w rodzaju danej już struktury, podmiotu, procesu czy celu – fundament (*arche*) jest anarchiczny (*an-archy*)[21]. Prefiguratywne zaś z uwagi na wytwarzanie nowych możliwych światów, których kształt wykuwa się w praktykach społecznych znajdujących się poza sferą polityczną lub na jej marginesie[22].

U źródeł obranego kierunku będą leżeć prace poststrukturalistycznych filozofów, które zostały poświęcone konceptom granicznym i które stanowią dziś ważne źródło odniesienia dla badaczy usiłujących skonstruować nowe teorie granic, migracji i transgresji. Mowa tutaj zarówno o pracach Jacques'a Derridy o wrogościnności, o znacznej części dorobku Étienne'a Balibara z ostatnich dwudziestu lat (której przedmiotem były granice, Europa-granica i uniwersalizm jako idea transgresyjna), o nomadologii Gilles'a Deleuze'a i Félixa Guattariego czy wreszcie o poststrukturalistach dostrzegających związek granic z biopolityką, takich jak Michel Foucault, Giorgio Agamben czy Roberto Esposito. Odwołamy się do ich przemyś-

[20] Znaczne fragmenty części pierwszej stanowią zmodyfikowany wariant argumentacji przedstawionej w dwóch artykułach: Ł. Moll, *„To nie my przekroczyliśmy granicę. To ona przecięła nas". Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, nr 3 (21), s. 18–53; idem, *W gościnie, czyli tam, gdzie granice docierają do swych granic*, „Opcje" 2016, nr 3 (104), s. 54–61.

[21] S. Newman, *The Politics of Post-Anarchism*, Edinburgh 2010, s. 58.

[22] S. Mensink, *Prefiguration, Strategic Interaction and Political Belonging in Undocumented Migrant and Solidarity Movements*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2020, Vol. 46, Issue 7, s. 1223–1239.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

leń po to, by w konkluzji wypracować poststrukturalistyczne teorie granicy i transgresji pozwalające na nowe ujęcia europejskiego uniwersalizmu. Teorie te to przede wszystkim: kinopolityka Thomasa Naila wpisująca się w tradycję deleuzjańską; biopolityka Nicka Vaughana-Williamsa integrująca wrogościnność (Derrida, Balibar) z biopolityką (Foucault, Agamben, Esposito); viapolityka Williama Waltersa inspirowana mikrofizyką władzy Foucaulta; autonomia migracji, najpełniej rozwinięta przez zbiorowe projekty Sandro Mezzadry i Bretta Neilsona, Nicholasa De Genovy i Martiny Tazzioli czy Dimitrisa Papadopoulosa, Niamha Stephensona i Vasillisa Tsianosa, a korzystająca ze wszystkich przywołanych tu tradycji oraz z marksistowskiego postoperaizmu.

W moim przekonaniu poststrukturalistyczne koncepcje odpowiadają zarówno na trudności teoretyczne, na jakie filozofia od zawsze natrafiała, próbując wypracować teorię granicy, jak i na sprzeczności generowane współcześnie przez politykę migracyjną (między swobodą a opresją, mobilnością a kontrolą, ochroną a transgresją). Wykorzystanie poststrukturalizmu do analizy całkiem dosłownych, ulokowanych w przestrzeni społeczno-politycznej granic europejskiego uniwersalizmu pozwala pokazać, po pierwsze, że problematyka migracji i mobilności jest dziś jedną z najistotniejszych barier, z jakimi musi zmierzyć się każdy projekt odnowy europejskiego uniwersalizmu. Po drugie – i ważniejsze – przemyślenie pojęć granicy i transgresji, które umożliwia poststrukturalizm, pozwala dostrzec, że transgresyjny dyskurs europejskości trapiony jest aporiami, a polityka, która miałaby być zdolna aporie te przekroczyć, musi zostać przemyślana w perspektywie „transgresji transgresji" – doprowadzenia granic, jakie znamy, do ich własnych granic.

Co istotne, mimo retorycznego umiłowania dla nomadyczności, deterytorializacji czy gościnności przenikającego pojęciowość poststrukturalistyczną błędem byłoby sprowadzanie tej filozofii do naiwnej i skrajnie jednostronnej afirmacji niczym nieskrępowanego przepływu, hybrydyzacji czy porzucania tożsamości. Chociaż poststrukturaliści często są traktowani jako filozoficzni sojusznicy ruchu No Borders, to są sojusznikami trudnymi i wymagającymi, by nie powiedzieć – otrzeźwiającymi. Przypominają, że w obrębie każdej

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

transgresji czai się potencjalnie reprodukcja wykluczenia, choć – z drugiej strony – każda chęć samozachowania swojej tożsamości wobec spotkania z innością czy zewnętrzem wymusza jej porzucenie. Tym samym omawiane teorie wymykają się łatwym alternatywom – samozachowania i transgresji, wnętrza i zewnętrza, tożsamości i inności, terytorium i deterytorializacji. Pokazują one za to, że wybór między uniwersalizmem a partykularyzmem nie podlega logice zero-jedynkowej. Jednakże równie niesprawiedliwe, co postrzeganie poststrukturalistów jako piewców wolnego przepływu, byłoby widzenie w nich filozofów-pesymistów, którzy mnożą przed polityką nieprzezwyciężalne trudności i w efekcie pozbawiają ją wszelkiego emancypacyjnego potencjału. Choć poststrukturalizm w istocie zachowuje krytyczny dystans wobec naiwnego progresywizmu, finalizmu czy teleologii, charakterystycznych dla przepełnionego pychą modernistycznego dyskursu emancypacji, to nie rezygnuje on z możliwości postępu lub po prostu prowadzenia lepszej polityki – skupia się on za to na badaniu konkretnych warunków jej możliwości. Mimo że u omawianych autorów próżno poszukiwać możliwych do szybkiego i łatwego wdrożenia recept politycznych, to znajdziemy u nich wiele błyskotliwych i prowokujących diagnoz dotyczących współczesnych perspektyw europejskiego uniwersalizmu.

Płaski świat czy nowe mury? Ku poststrukturalistycznym teoriom granic i transgresji

Wierni Kościoła katolickiego 7 października 2017 roku zebrali się na granicach Polski do wspólnej modlitwy. Uczestnicy tego osobliwego granicznego zgromadzenia symbolicznie opatulili Polskę różańcem, w wielu miejscach ustawiając się twarzami do terytorium państwa i plecami do Europy oraz reszty świata (zob. il. 9). Akcja „Różaniec do granic" została skrytykowana w kraju i za granicą za to, że była manifestacją polskiej i katolickiej wsobności, demonstracją odwrotu od Europy i jej oświeceniowych wartości, które przez dominującą część polskiego katolicyzmu są postrzegane jako przejaw „cywili-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zacji śmierci". Ponadto modlący się manifestowali swoją islamofobię i niechęć do niesienia pomocy uchodźcom, którą zasłynął prawicowy polski rząd[23]. Granice – Polski, ale i Europy, bo wschodnia granica Polski jest zarazem granicą zewnętrzną Unii Europejskiej – zostały w modlitewnej akcji zaaranżowane jako urządzenia mające za zadanie przede wszystkim ochraniać przed tym, co do połączonej wspólną wiarą wspólnoty może wnieść świat zewnętrzny. Co ciekawe, modlitwy zostały zorganizowane także w portach lotniczych. Tym samym uczestnicy różańca okazali się w pełni świadomi ważności dyskutowanej tutaj tezy, że współcześnie granice nie znajdują się już wyłącznie na geograficznych kresach terytorium, ale przenikają je wszędzie tam, gdzie dochodzi do wytwarzania zewnętrza. Granice zostają poddane internalizacji, a tym samym przekreślają jednoznaczną różnicę między interiorem a eksteriorem.

Chociaż organizatorzy nie zgadzali się z krytyką, przekonując, że modlitwa nie miała na celu siać wrogości i podziałów, to krytykujący szybko znaleźli argumenty przemawiające za tym, że dla wielu uczestników modlitwy kultywowanie wizerunku chrześcijańskiej Polski i Europy jako oblężonej twierdzy, zmuszonej do obrony przed islamizacją, było istotnym, jeśli nie podstawowym komponentem składowym, który motywował do udziału w akcji. Jeden z organizatorów „Różańca do granic" mówił: „Europa modliła się przed bitwą pod Lepanto, gdy flota chrześcijańska powstrzymywała Turków. Cała Polska modliła się, gdy Sobieski szedł na Wiedeń. W 1920 roku za plecami żołnierzy Warszawa leżała krzyżem"[24].

W tej wypowiedzi została wskrzeszona wizja Polski jako przedmurza Europy chroniącego ją przed zalewem barbarii czy herezji.

---

[23] T. Orszulak, *„Różaniec do granic" wzbudził zainteresowanie na świecie. „Broń przeciwko islamizacji", „kontrowersyjne" „uhonorowanie bitwy z 1571 roku"*, https://wiadomosci.wp.pl/rozaniec-do-granic-wzbudzil-zainteresowanie-na-swiecie-bron-przeciwko-islamizacji-kontrowersyjne-uhonorowanie-bitwy-z-1571-roku-6174479418844801a (dostęp: 18.05.2018).

[24] *Polska zostanie otoczona… Różańcem. Potężna broń duchowa ma ochronić Polskę przed islamizacją*, https://www.pch24.pl/polska-zostanie-otoczona-rozancem-potezna-bron-duchowa-ma-uchronic-polske-przed-islamizacja,54129,i.html (dostęp: 16.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Organizatorzy odwołali się do tej symboliki w czasie, gdy niechętny imigrantom i mniejszościom narodowym i etnicznym premier Węgier Viktor Orbán zdecydował o budowie muru na granicach z Serbią, Chorwacją, ze Słowenią i z Rumunią, które stanowiły ważne szlaki migracyjne dla uchodźców z Azji[25], w Stanach Zjednoczonych Donald Trump prowadził zwycięską kampanię prezydencką wokół postulatów walki z nielegalną imigracją (między innymi dzięki obietnicy budowy muru na granicy z Meksykiem), a w Izraelu postępowała polityka ograniczania mobilności Palestyńczyków, prowadząca niektórych badaczy do wniosków o powrocie apartheidu[26]. Inwestycje wznoszące mury zaplanowano także na wschodnich granicach UE w państwach bałtyckich – Litwy, Łotwy i Estonii[27]. Jednak wbrew podejmowanym wysiłkom mury graniczne nie powstrzymywały imigrantów, a jedynie zmieniały trasy ich wędrówki oraz strategie przetrwania i oporu[28].

Można by więc argumentować, opierając się na doniesieniach prasowych i powierzchownym oglądzie rzeczywistości społecznej, że obserwujemy obecnie proces ponownego „zamurowania świata", który ogarnia nie tylko relacje między państwami, ale także polaryzację między bogatymi a biednymi czy między grupami etnicznymi[29]. W przestrzeni proces ten wyraża się nie tylko w umacnianiu tradycyjnych granic, lecz również w dojmującej segregacji obserwowanej na przykład na obszarze miast czy dzielnic (fenomen osiedli grodzonych dla uprzywilejowanych i gett biedy, osiedli kontenerowych czy dzikich koczowisk migrantów)[30]. Dochodzi do tego powrót do tendencji protekcjonistycznych, antyglobalizacyjnych bądź

---

[25] R. M. Townsend, *The European Migrant Crisis*, Lulu.com 2015.

[26] B. White, *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. P. M. Bartolik, Warszawa 2010.

[27] A. Visnevskaya, *The Baltic Region and Central Asia. What Does It Take to Make a Region? A Critical Perspective*, w: *Borders in the Baltic Sea Region: Suturing the Ruptures*, eds. A. Makarychev, A. Yatsyk, London 2016, s. 185.

[28] G. Witte, *Europe's New Border Fences Are Derailing Migrants, but not Stopping Them*, „The Washington Post" 2016, March 9.

[29] M. Dear, *The World is Full of Walls That Don't Work*, „Politico" 2016, August 16.

[30] Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012, s. 82.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

suwerenistycznych, wyrażający się w postulatach przywrócenia kontroli przepływu, ograniczenia uczestnictwa w rynku światowym czy podporządkowania systemów socjalnych potrzebom autochtonów i wykluczenia z nich przybyszów. Choć wskazane tendencje bez wątpienia istnieją – i postulat rechrystianizacji i powstrzymania islamizacji Europy związany z akcją „Różaniec do granic" mieści się w ich zakresie – to jednak równie wiele racji kryje się w tych głosach, które zwracają uwagę na przeciwny do „zamurowania świata" fenomen znoszenia barier pod wpływem neoliberalnej globalizacji kapitału.

Zupełnie odmienne przesłanie niż „Różaniec do granic" niosła inna akcja, którą trzy lata wcześniej, w sierpniu 2014 roku, zorganizowano także na granicach Polski – tym razem na zachodniej granicy z Niemcami (zob. il. 10). Mieszkańcy obu krajów i przyjezdni z wielu innych państw spotkali się i utworzyli łańcuch ludzi, który nie przebiegał – tak jak w przypadku „Różańca do granic" – wzdłuż granicy, ale przebijał się i budował symboliczny pomost porozumienia między doświadczonymi historią narodami. Uczestnikom akcji „Łańcuch ludzi STOP odkrywce" przyświecała motywacja wyrażenia wspólnego, transgranicznego sprzeciwu wobec budowy kopalni odkrywkowych węgla brunatnego[31].

Ekologiczna akcja łączyła to, co lokalne – strach przed degradacją środowiska i utratą domostw czy miejsc pracy – z tym, co globalne – troską o klimat i pragnieniem ponadnarodowej transformacji energetycznej zgodnej z proekologiczną wizją. Aktywiści nie wyruszyli do granic po to, by uformować z nich mur, który chroniłby ich przed zewnętrzem, ani po to, by obrócić się do siebie tyłem i manifestować oddzielającą ich przepaść doświadczeń, lecz po to, by demonstracyjnie unieważnić granice i wskazać na to, że muszą sprostać wspólnym wyzwaniom. Granice zostały w tym przypadku wykorzystane jako przestrzeń, która ma łączyć, a nie dzielić, jako strefa generująca spotkania i znosząca podziały. Wzorem niemieckich obywateli, którzy w 1989 roku burzyli mur berliński, czy też polskich i czechosłowackich dysydentów, którzy w okresie re-

[31] *Łańcuch ludzi STOP odkrywce*, http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/acuch-Ludzi-STOP-Odkrywce/ (dostęp: 18.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

alnego socjalizmu spotykali się ze sobą na piknikach organizowanych na górskich granicach, organizatorzy „Łańcucha ludzi STOP odkrywce" przecięli granice w geście solidarności i porozumienia. Dokładnie te same spajające własności granicy są na co dzień wykorzystywane przez reżimy cyrkulacji, dzięki którym może funkcjonować globalizacja. Zwolennicy tezy o „spłaszczeniu świata" przekonują, że współcześnie to tendencja do znoszenia barier, a nie do ich umacniania, ma charakter dominujący[32]. Łańcuch ludzi zorganizowany przez alterglobalistycznie usposobionych ekologów domagał się innego rodzaju współpracy transgranicznej niż ta, która przeważa w kapitalistycznej globalizacji. Granice odgrywały w jej ramach rolę połączeń, na podstawie których jest organizowana wymiana. Nie istnieją one po to, by tamować przepływ, ale po to, by go intensyfikować, regulować czy zabezpieczać.

Granice nie tylko na granicach

Każda z dwóch ścierających się ze sobą diagnoz współczesności – nowe „zamurowanie świata" *versus* „spłaszczenie świata" – których symboliczną manifestacją były akcje „Różaniec do granic" i „Łańcuch ludzi STOP odkrywce" jest prawdziwa jedynie częściowo. Zamiast rozstrzygać, która z nich bierze obecnie górę nad drugą, lepiej dostrzegać ich współistnienie. Okazuje się, że – jak wskazuje wielu współczesnych badaczy – granic wprawdzie nie ubywa, co nie musi jednak automatycznie prowadzić do skrajnej tezy, że mamy do czynienia z nowym „zamurowaniem świata". Multiplikacji przestrzennej granic towarzyszy ewolucja ich modusów działania. Przybywa granic, co nie oznacza, że przybywa murów. Wprowadzane są ułatwienia dla mobilności, co nie prowadzi do znoszenia granic, ale do ich rozbudowy. Do głosu dochodzi wewnętrznie sprzeczna tendencja do „globalizacji inkluzji i ekskluzji"[33]. W wyjaśnieniu tego para-

[32] T. Friedman, *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2006.

[33] H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge 2018, s. 39–42.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

doksu jednoczesnego zwielokrotnienia granic i przyrostu mobilności pomocne są refleksje poststrukturalistów.

Pierwszą istotną tendencję wychwycił Étienne Balibar w często przywołanym stwierdzeniu:

> […] granice nowych podmiotowości socjopolitycznych, poprzez które usiłuje się zachować wszystkie funkcje suwerenności państwowej, nie są dłużej wyłącznie ulokowane na krańcach terytorium; są rozpowszechnione po trochu wszędzie tam, gdzie tylko ruch informacji, ludzi i rzeczy wydarza się i jest kontrolowany – na przykład w kosmopolitycznych miastach[34].

Można dyskutować, na ile zjawisko przestrzennej multiplikacji granic stanowi rzeczywiście *novum* – jak chce francuski filozof – a na ile lokalizacja granic nigdy nie sprowadzała się przede wszystkim do krańców terytorium. Jednak zasadnicze znaczenie ma dla nas to, że teza Balibara spotkała się z aprobatą wśród czołowych teoretyków granic, którzy przeciwstawiają się jednostronnym wizjom rzeczywistości geopolitycznej. Jeden z nich, Stephen Castles, pisze, że:

> Postmodernistyczna utopia bezgranicznego świata jest daleka od ziszczenia, dlatego nadal właściwym podejściem jest skoncentrowanie się na analizie migracji jako na procesach opartych na nierównościach i dyskryminacji, które są kontrolowane i ograniczane przez państwa[35].

Również poststrukturalistyczny teoretyk Thomas Nail na początku swojej pracy *Theory of the Border* stwierdza:

> Żyjemy w świecie granic. Terytorialne, polityczne, jurydyczne i ekonomiczne granice wszelkiego rodzaju wręcz dosłownie definiują każdy aspekt życia społecznego w XXI wieku. Pomimo celebrowania

---

34 É. Balibar, *We, the People of Europe*, s. 1.

35 S. Castles, *Understanding Global Migration. A Social Transformation Perspective*, https://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change//castles.pdf, s. 4 (dostęp: 11.08.2016).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> globalizacji i rosnących wymogów dla globalnej mobilności, stykamy się z większą liczbą typów granic niż kiedykolwiek w historii[36].

Niektóre z tych typów są całkowicie nowe. Granice to nie tylko „prymitywne", znane z historii twory, takie jak płoty, mury, rowy, fosy czy wieżyczki strażnicze, które znajdują się na widoku publicznym. Dzisiaj to także ukrywane lub subtelnie przenikające terytorium biometryczne bazy danych, eksterytorialne centra przetrzymywania, aparatura służąca szpiegowaniu czy bramki kontrolne w muzeach, w szkołach czy na lotniskach. Zróżnicowanie granic i ich funkcji odsyła do drugiej ważnej tezy Balibara, dzięki której wyróżnił on następujące modusy istnienia granic: naddeterminacji, polisemii i heterogeniczności[37].

Modus pierwszy – naddeterminacja – zadaje kłam uproszczonemu poglądowi, zgodnie z którym przebieg granicy jest jedynie sprawą stron, których dotyczy on w sposób bezpośredni:

> Nigdy żadna granica nie stanowi prostego odgraniczenia dwóch państw, lecz jest zawsze naddeterminowana, i w tym sensie zarazem sankcjonowana, podwajana i relatywizowana przez inne podziały geopolityczne. Ta cecha absolutnie nie jest uboczna lub przypadkowa, lecz wewnętrzna. Bez wypełnianej przez nią funkcji konfigurowania świata nie istniałyby granice czy też granice trwałe[38].

Dostrzeżona przez Balibara naddeterminacja pozwala zrozumieć, że waga przeobrażeń granic w Europie nie ogranicza się po prostu do kwestii stosunków Europy z jej bezpośrednimi sąsiadami. Wizja Europy, jaką konstruuje się, budując określony wizerunek jej granic zewnętrznych, przekłada się na kształt porządku wewnątrzeuropejskiego i istniejących w jego łonie podziałów: pod wpływem niekontrolowanych przepływów granice zewnętrzne przenikają do wewnątrz, a potrzeba zapobiegnięcia temu niebezpiecznemu

---

[36] T. Nail, *Theory of the Border*, Oxford 2016, s. 1.

[37] É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 320.

[38] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dla swobód europejskich procesowi wymusza przenoszenie praktyk granicznych coraz bardziej na zewnątrz. W konsekwencji te dwa strukturalnie powiązane ze sobą ruchy – dośrodkowy i odśrodkowy – całkowicie komplikują wyobrażenie tego, czym jest granica, gdzie dobiega kresu wnętrze (Europa) i rozpoczyna się zewnętrze (nie-Europa). A jeśli rola granic polega na ustalaniu i zabezpieczaniu swoistości przedmiotu, który jest przez nie okalany, to w tym konkretnym przypadku tracimy rozeznanie tego, czym jest Europa. Zjawisko wychodzenia granic z formy to zresztą drugi modus ich przejawiania się, który Balibar nazywa heterogenicznością:

> To, że wszystkie te funkcje (na przykład kontroli towarów oraz ludzi – czyli mikrobów i wirusów – oddzielenia administracyjnego i kulturowego itd.) były skoncentrowane w tym samym punkcie, na tej samej linii zarazem oczyszczonej i zagęszczonej, nieprzejrzystej, jest cechą pewnej dominującej w okresie państwa narodowego tendencji (tam, gdzie naprawdę istniało ono, zbliżając się do swego idealnego wzorca), ale nie nieodwracalną koniecznością historyczną. Na naszych oczach, i to już od dawna, pojawia się nowa wszechobecność granicy[39].

Kiedy w listopadzie 2015 roku w Paryżu doszło do zamachów terrorystycznych, do których organizacji przyznali się bojownicy Państwa Islamskiego (ISIS), Unia Europejska po raz kolejny w ostatnich latach doświadczyła sytuacji, która – początkowo uchodząc za wyjątkową i tymczasową – stała się znormalizowanym wyjątkiem o coraz bardziej permanentnym charakterze[40]. Francuskie władze w odpowiedzi na zamachy ogłosiły przywrócenie kontroli paszportowej na granicach państwowych. Tym samym kontrole zaistniały znów na wewnętrznych granicach UE, skąd wycofano je na mocy układu z Schengen. Nie tylko terroryzm, ale także walka z międzynarodową przestępczością, potrzeba zapobiegania niekontrolowanej, nielegalnej imigracji, hamowania epidemii czy presja wyborcza ze strony populistycznych i antyimigranckich partii politycznych dostarczały rządom państw członkowskich – oficjalnych lub nieoficjalnych –

[39] Ibidem, s. 324.
[40] *After Paris, Drawbridges Up?*, „The Economist" 2015, November 21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

powodów do przywracania kontroli granicznych, które uderzały w cztery swobody przepływu (ludzi, towarów, kapitału i usług) gwarantowane wewnątrz UE[41]. Okazało się, że wewnętrzny porządek terytorialny jest naddeterminowany przez ograniczenie mobilności na zewnątrz. Gdy naddeterminacja ta znajduje się w kryzysie, załamuje się ład wewnętrzny. To właśnie ta zależność między wnętrzem a zewnętrzem została zdemaskowana i napiętnowana we wspomnianej akcji protestacyjnej, w której europosłowie zostali zmuszeni do „podeptania" praw migrantów tonących w Morzu Śródziemnym. Performens przypominał, że wewnątrzunijna swoboda przepływu ma swój rewers w kontrolach prowadzonych poza terytorium UE. By znieść granice wewnątrz UE, trzeba było umocnić je poza wspólnotą. W tym celu należało ograniczyć migracje z globalnego Południa wywoływane wojnami, biedą, głodem, prześladowaniami politycznymi i religijnymi, klęskami żywiołowymi czy zmianami klimatycznymi[42]. Dla realizacji tej strategii Unia Europejska podejmuje współpracę z państwami afrykańskimi i azjatyckimi, nawet z autorytarnymi reżimami, wielokrotnie krytykowanymi przez europejską opinię publiczną za łamanie praw człowieka[43].

Okazało się, że aby zabezpieczyć korzystną dla siebie naddeterminację, UE musiała uciec się do zjawiska offshoringu granic, w wyniku którego zostaje zatarta różnica między wnętrzem a zewnętrzem – tradycyjnie zabezpieczana przez granice (zob. il. 11). *Offshoring* ujawnia, że wraz z kryzysem naddeterminacji granice przenoszą się z kresu terytorium nie tylko do jego wnętrza, ale i na zewnątrz. Współcześnie granice – linie, które zabezpieczają różnicę między importem a eksportem – coraz częściej same zostają wyeksportowane. Intruz musi zostać wytropiony i schwytany zawczasu, zanim dotrze

---

41 C. Barnard, *The Substantial Law of the EU. The Four Freedoms*, Oxford 2016.

42 F. Cetti, *Asylum and the European "Security State". The Construction of the "Global Outsider"*, w: *Globalisation, Migration and the Future of Europe. Insiders and Outsiders*, ed. L. S. Talani, Routledge 2012; H. Koff, *Fortress Europe or a Europe of Fortresses? The Integration of Migrants in Western Europe*, Brussels 2008, s. 22.

43 R. Zaiotti, *Offshoring. The Externalization of Border Management in Europe and North America*, https://wc2016.ipsa.org/my-ipsa/events/istanbul2016/paper/offshoring-externalization-border-management-europe-and-north-amer (dostęp: 10.08.2016).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

do granic zewnętrznych i przekroczy je, a tym samym przyczyni się do wzmocnienia granic wewnętrznych. Zjawisko offshoringu, jak zauważa jego czołowy badacz, socjolog John Urry, służy między innymi ukrywaniu poza granicami kompromitujących działań narażonych na krytykę (temu służą na przykład raje podatkowe albo sweatshopy, w których na masową skalę łamane są prawa pracownicze) oraz zagwarantowaniu możliwości elastyczniejszego dostosowywania podaży do popytu (na przykład migrującej siły roboczej)[44]. Urry dodaje, że offshoringowi nader często towarzyszy *outsourcing*, czyli delegowanie odpowiedzialności z sektora publicznego pozostającego pod demokratyczną kontrolą do firm prywatnych, które w swojej działalności mogą kierować się wyłącznie logiką zysku. Jak pisze Luiza Bialasiewicz, obie te strategie – offshoringu i outsourcingu – odgrywają coraz istotniejszą rolę w unijnej polityce migracyjnej, przyczyniając się do zatarcia podziału wnętrze/zewnętrze[45].

Z uelastycznieniem zarządzania mobilnością, która powołuje zróżnicowane formy granic – wewnątrz terytorium i na zewnątrz – wiąże się ostatni modus istnienia granicy wyróżniony przez Balibara – polisemia. Mówiąc o polisemii, francuski filozof ma na myśli to, że granice „praktycznie nie oznaczają […] tego samego dla wszystkich"[46] i także pod tym względem są zjawiskiem jak najbardziej spornym i politycznym. Dla obywateli określonych państw, na przykład tych, którym przysługuje ruch bezwizowy, podróż do innego kraju będzie wyglądała zupełnie inaczej niż w przypadku obywateli z państw kojarzonych z terroryzmem, nie mówiąc już o nielegalnie przekraczających granice. W tym sensie zamiast mówić o jednej granicy, należałoby zastanowić się, jak jest ona doświadczana przez określone podmiotowości. Każda granica generuje bowiem wykluczenia po liniach narodowościowych, rasowych, wyznaniowych, klasowych czy płciowych. Wzrost znaczenia polisemii granic wiąże się z obniżoną efektywnością naddeterminowania gra-

---

[44] J. Urry, *Offshoring*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2015.

[45] L. Bialasewicz, *Off-shoring and Out-sourcing the Borders of Europe. Libya and EU Border Work in the Mediterranean,* http://dare.uva.nl/document/2/119223 (dostęp: 10.08.2016).

[46] É. Balibar, *Trwoga mas*, s. 322.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nic. Ustanawianie stabilnych granic terytorialnych będących mocnymi barierami przepływu jest już bardzo trudne nie tylko dla poszczególnych państw, ale nawet dla ich bloków. Przede wszystkim jest zaś niepożądane, odkąd wymóg mobilności kapitału i ludzi ma znaczenie dla swobodnej akumulacji kapitału[47].

Państwa nie mogą jednak ustanowić niczym nieograniczonego przepływu, ponieważ wraz z ruchem pożądanym (inwestycje, turyści, biznesmeni, poszukiwana siła robocza) otworzyłyby się wówczas na ruch niepożądany (spekulacje, czarny rynek, przestępcy, terroryści, nadmiar pracowników). Otwarcie granic musi więc postępować, ale nie może być zupełne. Dla jednych form przepływu ruch będzie ułatwiany, pojawią się nawet inicjatywy zachęcające do ich podejmowania (ulgi dla inwestorów, reklama turystyki, konferencje biznesowe i naukowe, pośrednictwo pracy ponad granicami), dla innych będzie zaś blokowany i kontrolowany (wizy, kontrole graniczne, nowe technologie inwigilacji). Stąd właśnie bierze się obecne w *border studies* napięcie między przekonaniem o wszechobecnym znoszeniu barier przepływu („świat bez granic") a przeświadczeniem o omnipotencji murów. Odnosi się ono do polisemiczności granic, które dla jednych będą zaproszeniem do podróży, a dla innych będą wiązać się z brutalnym reżimem kontroli.

Tezy Balibara o naddeterminacji, heterogeniczności i polisemii granic, znajdujące liczne egzemplifikacje w polityce migracyjnej Unii Europejskiej – w praktykach offshoringu, outsourcingu, elastycznego zarządzania, różnicowania kontroli ze względu na charakter przepływu i rodzaj migrującej podmiotowości – prowadzą do przekonania, że w rozważaniu barier inkluzji dla europejskiego uniwersalizmu należy rozstać się z potocznym wyobrażeniem granic jako linii okalających terytorium, a także z ufundowanym na nim znaturalizowanym obrazem Europy jako możliwej do wyodrębnienia jednostki przestrzennej. Upada w związku z tym również – nośna politycznie, ale nie całkiem prawdziwa – narracja o Europie-twierdzy. Operacji obsługiwanych przez granice Europy nie można sprowa-

[47] Ibidem, s. 322–323.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dzać jedynie do stawiania murów obronnych przed intruzami i innych praktyk ekskluzji.

Twierdza Europa? Zmierzch suwerenności westfalskiej

Metaforę Europy-twierdzy (*festung Europa*) należy skomplikować. Relacje Europy z otoczeniem nie są zapośredniczone wyłącznie przez mury i inne blokady ulokowane na granicach zewnętrznych. Należy raczej dostrzec, że Europa jest z konieczności twierdzą nieszczelną i w wyniku tej nieszczelności w jej wnętrzu pojawiają się następne – bardziej lub mniej subtelne – fortyfikacje, które mają za zadanie uchronić przede wszystkim najwartościowsze komnaty (Niemcy, Francję, Skandynawię) przed przypływem nieproszonych gości z dostępniejszych dla intruzów obszarów dziedzińca (Węgier, Grecji, Hiszpanii, Polski). Obszary te zostają coraz to gęściej obsiane wieżyczkami strażniczymi, bramami, fosami, umocnieniami i innymi punktami kontrolnymi, które niekoniecznie przyjmują formę muru odpierającego ruch, ale bardziej wszelakich urządzeń modulujących kształt jego przepływu: mostów zwodzonych, schodów, przejść, poczekalni, cel i gabinetów. Jednak te nowe konstrukcje uderzają również w tych, których miały one nie obowiązywać: w obywateli Unii Europejskiej i ich swobody.

Wzmocnienie granic nie polega więc po prostu na przywróceniu dawnych punktów kontroli zlokalizowanych na granicach wewnętrznych UE. Jasne jest, że nielegalne przepływy za nic mają legalne przejścia graniczne. W związku z tym skuteczne śledzenie i reagowanie na niepożądane przepływy generuje nowe granice, które nie pokrywają się z granicami międzypaństwowymi. Punkty kontrolne wzrastają na lotniskach, dworcach kolejowych i autokarowych, w portach morskich i rzecznych, na blokadach autostradowych. Odpowiednikiem wieżyczek strażniczych staje się monitoring stosowany na coraz większą skalę. Inwigilacja odbywa się także w sieciach przepływów, zostają jej poddane poczta (tradycyjna i elektroniczna), rozmowy telefoniczne czy komunikatory internetowe. Wszechobecność granic – tych namacalnych i tych subtelniejszych – okazuje się ceną, jaką trzeba zapłacić za możliwość przemieszczania się po euro-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pejskiej twierdzy. Im jest ich więcej, im bardziej są dostrzegane i im mocniej niepokoją, tym bardziej cały opisany mechanizm podminowuje swobody obywatelskie, na których straży miał stać. Jeżeli na terytorium wspólnotowe na masową skalę wkracza przestępczy towar (broń, narkotyki, podrabiane leki), przedostają się nielegalne usługi (handel niewolnicami seksualnymi, narządami) czy „nielegalni ludzie" (imigranci bez prawa pobytu, niedoszli uchodźcy, którym odmówiono prawa do azylu), wraca potrzeba kontroli wnętrza i z czterema swobodami trzeba się pożegnać. Coraz częściej pojawiają się głosy, że kryzys migracyjny oznacza *de facto* koniec strefy Schengen i swobód przepływu[48].

Multiplikacja granic i ich funkcji wiąże się z tendencją, którą John Agnew określa mianem zmierzchu „nowoczesnej wyobraźni geopolitycznej"[49]. Swoją genezę czerpie ona z pokoju westfalskiego (1648), jej trwałość jest zaś generowana na zasadzie performatywności przez odtwarzany podział praktyk politycznych na te dotyczące stosunków wewnętrznych i zewnętrznych (zagranicznych). Pokój westfalski położył kres wyniszczającej Europę wojnie trzydziestoletniej (1618–1648), którą toczyły przeciwko sobie państwa katolickie i protestanckie. Dla naszych rozważań istotne jest jednak to, że trzy wymienione poniżej założenia, na których opierał się ład postwestfalski i które wykształciły nowoczesną wyobraźnię geopolityczną, znalazły się obecnie w kryzysie[50]:

1) państwa mają ekskluzywną władzę nad swoim terytorium (suwerenność);

2) sfera stosunków wewnętrznych jest ściśle oddzielona od sfery stosunków wewnętrznych (terytorium);

3) granice państwowe pokrywają się z granicami danego społeczeństwa (populacja).

Jak w książce poświęconej narodzinom pojęcia terytorium wskazuje Stuart Elden, nowoczesne znaczenie terytorium i granicy, które

---

[48] T. G. Ash, *Europe's Walls Are Going Back Up – It's Like 1989 in Reverse*, „The Guardian" 2015, November 29.

[49] N. Vaughan-Williams, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh 2009, s. 14.

[50] Ibidem, s. 14–15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stosowano w dobie westfalskiej, pod względem konceptualnym było wytworem dopiero XIV-wiecznych sporów o zasięg władzy papieskiej, cesarskiej i monarszej. Wtedy to myśliciele, tacy jak Bartolus de Saxoferrato czy Baldus de Ubaldis, posłużyli się znanym od starożytności – ale używanym w znaczeniu „prowincja wiejska" – pojęciem terytorium, by nadać mu nowy sens, wykorzystany w epoce suwerenności westfalskiej. U Bartolusa terytorium zostaje zdefiniowane jako to, nad czym sprawuje się jurysdykcję, i zostaje etymologicznie powiązane z władzą do terroryzowania – podbój przestrzeni umożliwia sprawowanie władzy, w tym do relegowania z ziemi nieposłusznej ludności[51]. Baldus utożsamiał z kolei terytorium z ludem, przez co terytorium zacznie być z czasem rozumiane jako wyraz suwerenności ludu[52]. Lud jest według Baldusa bytem już z konieczności sterytorializowanym, który łącząc się w ciało polityczne, zyskuje zwierzchnictwo nad zajmowaną ziemią.

Koncepcje wypracowane przez XIV-wiecznych jurystów, rozwinięte następnie przez takich teoretyków suwerenności, jak Thomas Hobbes czy Jean Bodin, pomogły ukształtować nowoczesne imaginarium geopolityczne w Europie XVII wieku. Chociaż stanowiły odpowiedź na partykularną sytuację geopolityczną, zostały one finalnie zuniwersalizowane i znaturalizowane w skali globu. Proces ten opisał Carl Schmitt w swoim dziele *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym „ius publicum Europeaum"*. Zauważył w nim, że wraz z upadkiem uniwersalizmu papiestwa i cesarstwa (*Christendom*) doszło do terytorializacji suwerennych państw i ucywilizowania stosunków międzypaństwowych[53]. Jednak *nomosowi* europejskiemu towarzyszył – jako jego rewers – kolonialny *anomos*: do swojego zewnętrza państwa Europy odnosiły się jak do stanu natury (powszechnej wojny)[54]. W wyniku ustanawiania i zabezpieczania *nomosu* ziemi dokonano podziału terytorialnego świata, nazewnictwa miejsc, określono przynależność ziem, wód i sposobów ich wyko-

---

51 S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago 2013, s. 220.

52 Ibidem, s. 232.

53 C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym „ius publicum Europaeum"*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019, s. 66.

54 Ibidem, s. 97.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rzystania, a także wypracowano środki przedstawienia przestrzeni, takie jak mapy czy globusy. Apropriacja świata została przeprowadzona przez Europejczyków i dla Europejczyków w celu zabezpieczenia ich hegemonii i dostosowania przestrzeni (na przykład lokalizacji plantacji) do ich potrzeb.

Sandro Mezzadra i Brett Neilson nazywają ten proces pierwotną akumulacją nowoczesnej kartografii, w wyniku której przestrzeń została zobiektywizowana i poddana ludzkiej, a w istocie europejskiej kontroli[55]. Autorzy wskazują, że kreślenie map było funkcjonalne dla rodzącej się kapitalistycznej gospodarki, dla której podstawową zasadą była nieskrępowana akumulacja na światową skalę[56]: bez wyprodukowania przedstawienia jednego świata niemożliwa byłaby produkcja w coraz bardziej globalnych ramach, której – jak zauważyła Róża Luksemburg[57] – wymagała reprodukcja rozszerzona kapitału. Także geograf Neil Smith podkreśla związek rozszerzenia się rynku kapitalistycznego z produkcją przestrzeni: otoczenie, traktowane jako zewnętrzne wobec ludzkich aktywności, zostało wchłonięte, poddane reprezentacji, waloryzacji i przekształcone przez akumulację kapitalistyczną[58].

Utowarowienie przestrzeni dostarczyło uniwersalnego ekwiwalentu dla niesprowadzalnych dotąd do wspólnego mianownika miejsc. To właśnie ujednolicona miara – pieniądz – umożliwiała waloryzowanie ludzkiej pracy, odległości transportowych, warunków geologicznych czy klimatycznych. Dzięki temu można było w planowy i zracjonalizowany sposób przydzielić różnym częściom świata ich miejsca w ramach międzynarodowego podziału pracy, zorganizo-

---

[55] S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham–London 2013, s. 35–36.

[56] S. Amin, *Accumulation on a World Scale, a Critique of the Theory of Underdevelopment*, London–New York 1974.

[57] R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, przeł. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011, s. 407–572.

[58] N. Smith, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens–London 2008.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wanemu podług relacji centro-peryferyjnych[59]. Podział pracy opierał się na specjalizacji regionalnej, której trwałość i funkcjonalność zależała od sprawności państwa narodowego. Nieprzypadkowo – twierdzą Mezzadra i Neilson – okres stabilnych granic terytorialnych zawsze współistniał z jakimś czytelnym ładem międzynarodowym (czy będzie to epoka imperiów kolonialnych, czy podział na trzy bloki ideologiczne w XX wieku) i dobiegł końca wraz z kryzysem fordyzmu, czyli reżimu akumulacji kapitału, który jest organizowany w granicach państwa narodowego i jego przedłużeniach w strefie kolonialnej. Nawet sterytorializowany fordyzm zależał od kontrolowanych przepływów – kapitału, surowców, pracowników. Tym samym fordyzm był potencjalnie narażony na dezintegrację, która w istocie nabrała na intensywności wraz z przechodzeniem, począwszy od lat 70. XX wieku, od fordyzmu do postfordystowskiego reżimu elastycznej akumulacji. Wówczas to powszechniejsze stały się delokalizacje zakładów przemysłowych, zawiązywanie nowych centrów finansowych czy dołączanie innych państw do grona gospodarek rozwiniętych[60].

Najnowsza faza globalizacji, zapoczątkowana deregulacją rynków w latach 70., upłynniła międzynarodowy podział pracy, dzięki czemu nie funkcjonuje on już w tak czytelnych, terytorialnych, narodowych czy nawet regionalnych ramach, i wyznacza ona zarazem koniec europocentrycznego *nomosu* Ziemi. Nie znaczy to, że znika podział centrum–peryferie i że nie działa on nadal na korzyść europejskich państw rdzenia kapitalistycznej gospodarki, ale trzeba odnotować, że w coraz mniejszej mierze pokrywa się on z terytoriami państw narodowych: enklawy rozwoju możemy znaleźć na peryferiach, wyspy czy getta zacofania pączkują zaś również w państwach należących do kapitalistycznego centrum.

W swojej filozoficznej teorii globalizacji Peter Sloterdijk określa mianem trzeciej globalizacji opisane tu przejście od epoki europejskiej hegemonii, której towarzyszył kolonialny, a następnie postkolo-

[59] I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 41–64.

[60] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 43–53.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nialny ład międzynarodowy, do załamania się stabilnych podziałów terytorialnych. Pierwsza globalizacja („uraniczna") zaszła zdaniem niemieckiego filozofa w starożytnej Grecji, gdzie wyobrażono sobie kolisty kształt bytu (glob)[61]. Druga („ziemska") wiązała się z kartograficznym przedstawieniem globu ziemskiego z punktu widzenia Europy[62]. Trzecia globalizacja („elektroniczna")[63] rozwinęła się według Sloterdijka wraz z początkiem podboju kosmosu, gdy globus został zastąpiony przez satelitarne zdjęcia Ziemi. Oplecenie globu przez coraz efektywniejsze i dostępniejsze sieci komunikacyjne oznacza, że Europa nie może lokować się już w centrum świata, ponieważ świat wypadł z formy i jest pozbawiony wszelkiego punktu oparcia. O ile taki zabieg był możliwy z poziomu nowożytnej kartografii, o tyle jest nie do utrzymania w epoce globalnych, wykorzenionych sieci komunikacyjnych. Obserwujemy w niej rosnące współzależności, które nie są już w tak oczywisty sposób generowane ze światowego rdzenia na peryferie. Zależności te są raczej synchroniczne, obosieczne, ponieważ sieć nie ma sterytorializowanego centrum. Nie oznacza to jednak, że jest ona wolna od struktur władzy. Z globalnej geografii wcale nie znikają hierarchie, ale ich kształt nie jest już możliwy do nakreślenia na podstawie przejrzystych podziałów terytorialnych. Przewartościowania typowe dla trzeciej globalizacji zagrażają więc zachodniej – i jakiejkolwiek sterytorializowanej – hegemonii.

Zdaniem Sloterdijka Europa jest tego świadoma, dlatego zachowuje się jak kryształowy pałac – wielka cieplarnia, strefa komfortu, dobrobytu i praw, która usiłuje zachować te wartości wyłącznie dla siebie. Europa odmawia ich tym, którzy zostali na zewnątrz (zob. il. 12)[64]. To jednak na dłuższą metę będzie niemożliwe, o czym mają świadczyć przede wszystkim nasilające się migracje ludności i innego rodzaju niekontrolowane przepływy – w szczególności zmiany

[61] P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 13–14.
[62] Ibidem, s. 15.
[63] Ibidem, s. 18.
[64] Ibidem, s. 211–220.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

klimatyczne, które przypominają, że energia dostarczana do cieplarni powoduje nadmierne emisje gazów cieplarnianych.

W przeszłości to właśnie ze stabilnymi granicami terytorialnymi, typowymi dla drugiej globalizacji i towarzyszącej jej nowoczesnej wyobraźni geopolitycznej, wiązano nadzieje na ustanowienie czytelnego ładu międzynarodowego, którego głównym beneficjentem byłyby państwa europejskie. Współcześnie jednak stało się jasne, że przestrzeń geopolityki w zbyt małym stopniu poddaje się panowaniu terytorialnemu, gdyż stała się nazbyt ulotna, rozregulowana, upłynniona. Jak pisze Zygmunt Bauman:

> Proces wydobywania się z mrocznego cienia „suwerenności westfalskiej" trwa i był jak dotąd bolesny i daleki od jednorodności. O ile liczne moce (finanse, kapitały inwestycyjne i spekulacyjne, rynki towarowe, handel informacją, bronią i narkotykami, przestępczość czy terroryzm) zyskały już (w praktyce, jeśli nie w teorii) swobodę ignorowania owej zjawy i nieliczenia się z jej wymogami, o tyle polityka (możność decydowania o tym, jak i po co się moc wykorzystuje) wciąż miota się bezradnie w matni narzuconych przez nią ograniczeń[65].

Kryzys sterytorializowanej suwerenności generuje kryzys granic. Jak przekonuje Balibar, to właśnie do genezy nowoczesnego państwa należy nakreślanie stabilnych granic, które umożliwiają przekształcenie przestrzeni w terytorium. Terytorium jest przedmiotem zainteresowania ze strony władzy suwerennej, przez którą państwo ma monopol na stosowanie przemocy i przymusu. Nieprzypadkowo terror i terytorium wywodzą się od łacińskiego *terrere*, które znaczy „przerażać" czy też „terroryzować"[66]. Proces terytorializacji przestrzeni wiąże się z wykluczeniem tego, co inne: mniejszości narodowych i etnicznych, nomadów, outsiderów[67]. Dzięki temu zakres terytorium pokrywa się z zakresem wspólnoty politycznej.

---

[65] Z. Bauman, *Polityka, dobre społeczeństwo i „suwerenność westfalska"*, http://krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanPolitykadobrespoleczenstwoi-suwerennosc-westfalska-/menuid-197.html (dostęp: 15.08.2012).

[66] N. Vaughan-Williams, *Border*, s. 66.

[67] É. Balibar, *Europe as Borderland*, „Environment and Planning D: Society and Space" 2009, Vol. 27, s. 212.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Pierwotnie opisywana tutaj suwerenność jest oczywiście suwerennością monarchy – historycznie przywoływany okres wiąże się przede wszystkim z rozwojem europejskiego absolutyzmu – ale wraz z wypieraniem monarchii przez nowoczesną zasadę suwerenności ludu gospodarzem państwa staje się monolityczny naród. Bez względu na różnice dotyczące sposobu konstruowania narodu – z często nakreślanym podziałem na naród polityczny (model francuski) i naród kulturowy (model niemiecki)[68] – demokratyzacja suwerenności wiąże się z jeszcze mocniejszym wykluczeniem tego, co inne, ponieważ zbiorowy gospodarz (naród) konstruuje wiele cech konstytutywnych dla swojego trwania. Tych cech rzekomo nie podzielają obcy. Założenie o przykładnym spełnianiu kryteriów przynależności do narodu przez wszystkich jego członków jest bardziej ideologicznym postulatem niż trafnym opisem rzeczywistości społecznej. Założenie to rodzi nieustanne zarzuty i podejrzenia o zdradę, podwójne lojalności czy infiltrację przez wroga[69].

W jaki sposób granice wspólnoty mają być kreślone współcześnie, gdy związek między populacją a terytorium, który miano nadzieję utrzymać przez stabilne granice terytorialne, stał się luźniejszy? I gdy granice znajdują się nie tylko na granicach? Jedna ze strategii polegałaby oczywiście na regresywnym ruchu odzyskiwania utraconej tożsamości – amerykańskości, brytyjskości, polskości, europejskości itp. – w celu celebrowania narodowej jedności, intensyfikacji wykluczeń i wzmocnienia granic. W dobie neoliberalnej akumulacji na światową skalę taka strategia ma jednak swoje ograniczenia dla każdego, kto się na nią zdecyduje – ponadto zderza się z wysoce nieuporządkowanym, spontanicznym charakterem przepływów, które niezwykle trudno ograniczać środkami typowymi dla polityki suwerenizmu.

---

[68] U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998.

[69] É. Balibar, *Europe*, s. 4–5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Biopolityka. Wytwarzanie granic, życia i śmierci

Teza Balibara mówiąca o tym, że granice nie znajdują się już tylko na granicach, jest rozwijana w wielu pracach z zakresu studiów nad granicami, migracjami czy z dziedziny stosunków międzynarodowych. Postawę Balibara można uznać za polemikę z poglądem przejętym na potrzeby nowoczesności od Hannah Arendt, która zwróciła uwagę, że w tradycji antycznej *polis* granice wspólnoty były czymś zasadniczo niepolitycznym. Autorka *Kondycji ludzkiej* zauważała, że architekt i prawodawca to dwie niejako przedpolityczne funkcje, które nakreślają przestrzeń miasta i tym samym – przestrzeń polityki[70]. Wyznaczenie stabilnych granic pozostało gestem założycielskim także dla polityki nowoczesnych państw, ale w przeciwieństwie do wyobrażenia, jakie o granicach wspólnoty mieli starożytni, w porządku rywalizujących suwerenności kreślenie granic nie jest zagadnieniem apolitycznym, lecz bardzo problematycznym i konfliktowym.

Pogląd Arendt okazuje się zresztą trudny do utrzymania nawet w odniesieniu do epoki przednowoczesnej. Jak dowodzi Thomas Nail, powołanie granic, w tym ich całkiem fizycznych, przestrzennych ram, nie mogło być dziełem wielkiej jednostki. Akt ten musiał nosić znamiona kolektywnej działalności, chociażby z uwagi na trud pracy zbiorowej, jakiego wymagały konstrukcja granic, wzniesienie płotów, murów, wyżłobienie rowów czy otoczenie kultem szczątek przodków lokowanych na skraju ojczyzny[71]. Wydarzenie to nie mogło pozostawać bez związku z konstrukcją zbiorowych imponderabiliów – granic o charakterze mentalnym, tożsamościowym, co najmniej tak samo istotnych jak fizyczne artefakty. Balibar nazywa je – za Johannem Gottliebem Fichtem – granicami wewnętrznymi[72]. Autor *Mów do narodu niemieckiego* określał w ten sposób granice podmiotowe, zapewniające trwałość więzi społecznej i podtrzymujące tożsamość. W odróżnieniu od granic zewnętrznych, które nieprzyjaciel może łatwo spenetrować, granice wewnętrzne zachowują

[70] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 225–226.
[71] T. Nail, *Theory of the Border*, s. 56.
[72] É. Balibar, *Trwoga mas*, s. 114–117.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

trwałość[73]. Zdaniem filozofa polityki Pierre'a Manenta takiego modelu granic wewnętrznych dostarczają starożytni Ateńczycy. Fundamenty *polis* miały ukształtować się w obozowym doświadczeniu wojny trojańskiej[74] – podstawa wspólnoty politycznej, jaką jest zebranie równych sobie, może odbywać się w przestrzeni prowizorycznej, przejściowej, niekoniecznie związanej z miastem. Takie wewnętrzne granice mogą wędrować z grupą – na przykład wojowników czy misjonarzy – spajając ich kolektywną tożsamość równie efektywnie, co wspólne zamieszkiwanie w stałej przestrzeni.

Skoro podmiot niejako zabiera ze sobą granicę, kontrola jego statusu sprowadza się do jej odcyfrowania. Na tym przede wszystkim polega rola granicy – wyposaża ona podmiot w określoną identyfikacją, a następnie umożliwia jej odczytanie, dzięki czemu możliwe okazuje się oddzielenie ruchu pożądanego od niepożądanego. Granica jest zatem urządzeniem produktywnym, a nie statycznym i czysto represywnym. Taki pogląd głoszą Mezzadra i Neilson, zainspirowani badaniami Michela Foucaulta nad seksualnością[75]. W *Woli wiedzy* francuski filozof próbował zakwestionować dominujący pogląd, zgodnie z którym seksualność byłaby przede wszystkim podporządkowana represji. Odrzucając „hipotezę represji", Foucault zwrócił uwagę, że nowoczesne reżimy władzy raczej regulują seks zamiast go represjonować, konstruują przy wsparciu nauk (medycyny, psychologii, etyki) cały dyskurs o seksualności, w którym jego akceptowalne formy oddziela się od form wynaturzonych, szkodliwych czy niemoralnych[76].

Podejście, które Foucault nazwał biopolityką, a którego przedmiotem jest regulacja populacji, jego bezpieczeństwa, wzrostu, zdrowia, produktywnego potencjału, okazuje się niezwykle pożyteczne w badaniach nad nowymi formami granic i regulowania przepły-

---

[73] B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

[74] P. Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk 2014, s. 82.

[75] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 7.

[76] M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 21–42.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wów. Mezzadra i Neilson zauważają, że populacja, aby podlegać rządzeniu, musi być łatwo identyfikowalna, to znaczy powinna poddawać się badaniom ilościowym, statystyce i funkcjonować podług pewnych regularności. Im bardziej niestabilna i ulotna staje się populacja, tym bardziej zaawansowane i wyszukane technologie musi stosować władza[77]. Podejście biopolityczne jest tu tym bardziej uzasadnione, że Foucault zidentyfikował jego genezę w kryzysie suwerennej formy władzy, który ulokował już w przejściu od średniowiecza do nowożytności. W przejściu tym zagadnienie, które tak zajmowało Niccola Machiavellego w *Księciu* – utrzymanie władzy przez suwerena – ustępuje miejsce nowemu problemowi: zarządzania populacją[78]. Prace Foucaulta każą zachować ostrożność w formułowaniu rozstrzygających tez dotyczących miejsca kryzysu suwerennej formy władzy w historii. Foucault wskazuje na przełom nowożytny, ale już w swoich analizach neoliberalizmu – technologii władzy, którą francuski badacz właściwie utożsamia z biopolityką – diagnozuje jego rozpowszechnienie wraz z końcem dominacji klasycznie liberalnego leseferyzmu, który to jego zdaniem nastąpił dopiero po II wojnie światowej[79].

Współcześnie kryzys suwerenności wiąże się przede wszystkim z procesami globalizacyjnymi. Zamiast rozważać ten dylemat w optyce albo–albo – albo renesans suwerenności, albo jej zmierzch – i szukać jednego okresu, w którym miałoby dojść do przełomowej zmiany paradygmatu rządzenia, lepiej uznać, że analizowana tu opozycja nie ma charakteru wykluczającego się. Raczej obie formy władzy, suwerenna i postsuwerenna (biopolityczna), współistnieją ze sobą w zmiennych proporcjach. Zresztą obie formy władzy nie muszą stanowić dla siebie zagrożenia. Przeciwnie, możemy dostrzec, w jakim stopniu jedna wspiera się na drugiej. Forma suwerenna jest nieodpowiednia w epoce narastających współzależności, mobilności i postępu technologicznego, który tym tendencjom sprzyja. Dlatego zastępuje ją znacznie bardziej elastyczna i „włoskowata" Foucaul-

[77] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 173.

[78] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010, s. 103–130.

[79] Idem, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011, s. 143–150.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

towska biopolityka. Z drugiej strony biopolityka ucieka się do metod typowych dla władzy suwerennej, ilekroć popada w kryzys zarządzania populacjami. Wówczas to sięga się po tradycyjne metody blokowania ruchu – budowę murów, zasieków, aresztowania, deportacje, interwencje wojska.

Teza o współistnieniu władzy suwerennej i biopolityki we współczesnych reżimach migracyjnych znajduje potwierdzenie w badaniach poststrukturalistycznego teoretyka Nicka Vaughana-Williamsa. Autor, pracując na materiale empirycznym (analiza dokumentów rządowych i unijnych, przebiegu operacji granicznych, przemian technologicznych w praktykach granicznych), a także inspirując się filozofią poststrukturalistyczną (Foucault, Agamben, Derrida, Esposito, Negri), rozwija spostrzeżenia Balibara dotyczące wszechobecności granic, by wypracować alternatywne wyobrażenia na temat granicy. Mają one w założeniu przezwyciężyć ograniczenia charakterystyczne dla nowoczesnego imaginarium geopolitycznego, w którym granica to stabilna, łatwo identyfikowalna linia, dzieląca przestrzeń na terytoria dwóch (lub więcej) państw.

Vaughan-Williams wskazuje, że granice nigdy nie są dane, lecz konstruowane i przeżywane przez akty afirmacji i kontestacji[80]. To jedynie naturalizacja reżimów granicznych charakterystycznych dla ładu westfalskiego odpowiada za bezkrytyczne postrzeganie granicy jako konceptu nienastręczającego trudności poznawczych. Dlatego zamiast pytać o definicję granicy jako takiej, lepiej zająć się sposobami konstruowania, podtrzymywania i negowania ustalonych znaczeń granicy[81]. Vaughan-Williams zastanawia się, w jaki sposób urządzenia biopolityczne naznaczają życie codzienne granicami i utrwalają się w ciałach podmiotów. Jest to głęboko demokratyczna perspektywa badawcza, w której zamiast oglądać glob z „boskiej" perspektywy ustanowionej przez europejską, kolonizatorską *episteme*, oddaje się sprawiedliwość rozmaitym podmiotom zmagającym się z istnieniem granic[82].

---

[80] N. Vaughan-Williams, *Border*, s. 1.
[81] Ibidem, s. 9.
[82] Ibidem, s. 42.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Granice i „włączające wyłączenie"

Permanentne i wszechobecne zagrożenie znalezienia się w sytuacji granicznej, jakie dotyczy nas jako obywateli żyjących pod biopolitycznymi reżimami kontroli, prowadzi Vaughana-Williamsa w kierunku wypracowania autorskiego pojęcia „uogólnionej granicy biopolitycznej". Opiera się ono przede wszystkim na pracach włoskiego filozofa Giorgia Agambena. *Novum*, jakie Agamben proponuje dla paradygmatu biopolitycznego, polega na dostrzeżeniu jego genezy nie w jakimś historycznym przejściu do biopolityki – którego Foucault upatrywał w oświeceniu lub w rozwoju liberalnej technologii rządzenia ku neoliberalizmowi – lecz w zachodniej metafizyce jako takiej.

Podstawę propozycji teoretycznej Agambena stanowi jego interpretacja dzieła Arystotelesa[83]. Przeprowadzony przez Stagirytę podział na życie biologiczne (*zoe*) i życie polityczne (*bios*), nazywany różnicą antropologiczną, ustanowił tradycyjne granice polityczności, oddzielając sferę publiczną (*polis*) od sfery prywatnej (*oikos*). Badania Foucaulta nad biopolityką wskazywały jednak na jakościową zmianę, jaką przeszła polityka wraz z inkorporacją zagadnień tradycyjnie przypisanych do sfery prywatnej i powiązanych z życiem biologicznym: reprodukcją populacji, higieny, profilaktyki, diety itd. Dzięki tym przemianom w centrum polityki stanęło życie biologiczne, dotychczas pomijane w dyskusji publicznej. Agamben komplikuje jeszcze rozróżnienia wprowadzone przez autora *Nadzorować i karać*. Zauważa, że siłą rzeczy *zoe* nigdy nie mogło być całkowicie odseparowane od *bios* i wyrzucone poza nawias polityki, ponieważ stanowi ontologiczny budulec dla życia społecznego. W związku z tym *zoe* nigdy nie jest wyłączane, nie znajduje się poza granicami polityki. Jest obecne w ich ramach, ale na zasadzie logiki „włączającego wyłączenia": nie może zostać całkowicie wykluczone, ale nie podlega też inkluzji jako bezpośredni przedmiot polityki[84].

---

[83] G. Agamben, *„Homo sacer". Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 9–12.

[84] Ibidem, s. 152–153.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Chociaż Agamben nie kwestionuje poglądu Foucaulta, że nowoczesność rzeczywiście jest epoką niespotykanego wcześniej rozrostu urządzeń biopolitycznych[85], to jednocześnie wzbogaca go w przekonanie, że operacja polegająca na oddzieleniu *bios* i *zoe*, rozdysponowująca jedne byty po jednej, a inne po drugiej stronie podziału, jest pewną stale powracającą w dziejach zachodniej metafizyki aktywnością dyskursywną. Agamben wskazuje na jej związek z władzą suwerenną, wykorzystując przemyślenia Carla Schmitta poświęcone sytuacji stanu wyjątkowego. Według niemieckiego jurysty stan wyjątkowy jest prerogatywą suwerena, która zawiesza obowiązujące prawa i umożliwia mu niczym nieograniczone stosowanie władzy i przemocy. Dla Schmitta stan wyjątkowy był narzędziem odpowiedzialnym za przywrócenie porządku konstytucyjnego, który zdradza jednocześnie, że prawo jest ufundowane na swoim przeciwieństwie – przemocy bezprawia. Według Agambena stan wyjątkowy nie jest z kolei ograniczony do jakiejś konkretnej przestrzeni i czasu. Częstość, z jaką w nowoczesnych demokracjach zawiesza się prawa z uwagi na szczególne okoliczności – zagrożenie terrorystyczne, przestępczość, migracje, szczyty polityczne, imprezy sportowe, epidemie – świadczy o tym, że wyjątek staje się normą[86].

Stan wyjątkowy wytwarza więc sytuację nierozróżnialności między *zoe* a *bios*, w której podmioty polityczne – obywatele – zostają pozbawione swoich praw i sprowadzone do położenia, które Agamben nazywa „nagim życiem", *vita nuda*. Nagie życie to stan, który włoski filozof odnajduje w prawie rzymskim w figurze *homo sacer* (świętego człowieka – w przedchrześcijańskim, rzymskim znaczeniu: „przeklęty", „wyrzucony"). Stan ten określa człowieka, który może zostać bezkarnie zabity przez kogokolwiek, lecz nie może zostać złożony w rytualnej ofierze. Co istotne, nagiego życia nie należy rozumieć jako stanu prepolitycznego, tak jakby czekało ono na odzienie, którego użyczałyby mu prawa polityczne. Nagie życie jest raczej życiem rozebranym, jest produktem suwerennego wyrzuce-

[85] T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 70.

[86] G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, http://recyklingidei.pl/agamben-stan-wyjatkowy (dostęp: 13.08.2016).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nia – to prawo, które przyznaje żywot polityczny, odpowiada za jego anulację. Nagość – stwierdza Agamben – została niejako stworzona dopiero przez odzienie, przez możność jego przywdziania i ryzyko jego utraty: „możemy doświadczyć nagości jedynie jako obnażenia, uczynienia nagim, nigdy zaś jako formy i stałego posiadania”[87].

Granica przynależności do *polis* tkwi zatem w podmiocie między człowiekiem-obywatelem a człowiekiem-wilkiem. W swoim błyskotliwym odczytaniu filozofii politycznej Hobbesa Agamben zauważa zresztą, że banita podlegający suwerennemu wyrzuceniu w germańskiej i nordyckiej starożytności był nazywany wilkiem (*wargus*) lub świętym wilkiem (*vargr y veum*). Zupełnie tak jak stanu wyjątkowego nie należy umieszczać chronologicznie przed zawiązaniem się porządku politycznego – lecz trzeba dostrzec w nim stale obecną możliwość zawieszenia porządku – tak też Hobbesowskiego stanu natury, w którym człowiek pozostaje człowiekowi wilkiem, nie należy, zdaniem Agambena, traktować jak stanu przedpolitycznego. Stan natury należy raczej rozumieć jako „strefę nierozróżnialności między tym, co ludzkie, i tym, co zwierzęce, wilkołaka, człowieka przekształcającego się w wilka i wilka stającego się człowiekiem, czyli banitę, *homo sacer*”[88].

Prace autora *Homo sacer* uzyskały wielką popularność między innymi ze względu na koniunkturę polityczną, w której powstawały. Globalna wojna z terrorem, w której władze amerykańskie przyznały sobie prawo do nieskrępowanych interwencji militarnych, aresztowania, przetrzymywania i torturowania więźniów poza systemem prawnym (czego niechlubnym symbolem do dziś pozostaje obóz w Guantanamo), czy zwiększonych uprawnień dotyczących inwigilacji i zbierania prywatnych danych ludności, łatwo pozwalała się czytać przy użyciu słownika zaproponowanego przez Agambena. W krucjacie administracji George'a W. Busha trudno było nie dostrzegać zglobalizowanego stanu wyjątkowego, a położenie więźniów z Guantanamo – przetrzymywanych na zewnątrz amerykańskiego porządku prawnego – przywoływano, by zobrazować, jak

[87] Idem, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 75.
[88] G. Agamben, *„Homo sacer”*, s. 146.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w praktyce wygląda nagie życie[89]. Taka lektura bieżących wydarzeń politycznych narzucała się tym bardziej, że nawet Agamben uznał, że obóz jest dominującym *nomosem* nowoczesności, co oznacza, że wszyscy obywatele są stale zagrożeni utratą praw, która w skrajnej postaci dotknęła więźniów nazistowskich obozów koncentracyjnych[90]. Wbrew wielu powierzchownym interpretacjom, prowadzącym niekiedy do nieuprawnionych analogii, to stwierdzenie włoskiego filozofa nie implikuje, że wszystkie obozy, w których są przetrzymywani ludzie, przypominają w logice swojego funkcjonowania nazistowskie obozy zagłady. Agambenowi zależało na pokazaniu, że także w tych przestrzeniach, w których czujemy się wolni, grozi nam utrata praw: niekoniecznie musimy znaleźć się w tym celu w miejscu odosobnienia.

Radykalna teza Agambena współgra z omawianym przeze mnie kryzysem granic – opiera się ona na założeniu, że stan wyjątkowy nie jest już tymczasową, ograniczoną do pewnej przestrzeni i pewnych podmiotów oraz przypisaną do jednostkowego suwerena możliwością, ale trwałym ryzykiem dotyczącym pola społecznego w całości. Gdy zaciera się podział wnętrze/zewnętrze, nie ma fundamentalnych praw, które mogłyby nas chronić przed pojmaniem, przetrzymywaniem i wymierzaniem kary bez procesu sądowego i dostępu do obrony czy przed bombardowaniem przez samoloty bezzałogowe (drony). Należy tu jednak unikać skrajności i odnotować, że zagrożenie ogołocenia z praw nie jest jednakowe dla wszystkich – zależy od rozmaitych zmiennych, takich jak lokalizacja, płeć, klasa społeczna, wyznanie itd. Mimo to aktualny pozostaje wniesiony do perspektywy biopolitycznej pogląd Hannah Arendt dotyczący kruchości konceptu „prawa do posiadania praw"[91]: cieniem praw człowieka jest sprowadzenie jednostki do „życia niewartego przeżycia".

Odkąd granica między *zoe* a *bios* nie jest już zlokalizowana ani na krańcach *polis*, ani między dwiema czytelnymi kategoriami podmio-

---

[89] R. Van Munster, *The War on Terrorism. When the Exception Becomes the Rule*, „International Journal for the Semiotics of Law" 2004, Vol. 17, No. 2, s. 141–153.

[90] G. Agamben, „*Homo sacer*", s. 227–246.

[91] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 374–420.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

towości (na przykład obywatelami i niewolnikami), groźba utraty „prawa do posiadania praw" staje się potencjalnie uniwersalna. Jest ona wirtualną możliwością, obecną wszędzie i nigdzie. Nie oznacza to, że bardziej tradycyjne, stabilne mechanizmy wykluczeń, takie jak kontrole graniczne, jawna dyskryminacja pewnych podmiotów (na przykład ze względu na narodowość, rasę, klasę), czy wyjęte spoza porządku obozy przetrzymywania są wyłącznie domeną poprzednich epok i że państwa nowoczesne nie uczestniczą nadal w ich stosowaniu. Wskazuje się nawet, że jest ich więcej niż kiedykolwiek wcześniej – istotna jest tu obserwacja Achille Mbembe, który uzupełnia analizy Agambena o przykłady nekropolityki. W nekropolityce nie chodzi już o kontrolowanie i wzmacnianie życia – co było domeną biopolityki – ale o zgodę na powstawanie stref stanu wyjątkowego (powrót do stanu natury), w których zadawanie śmierci staje się normalnością[92]. Nekropolityka nie jest przeciwieństwem biopolityki – obie funkcjonują na tej samej płaszczyźnie nierozróżnialności między wnętrzem a zewnętrzem, prawem a bezprawiem, regułą a wyjątkiem. Według Mbembe stan ten służy Europie urasawianiu migrantów:

> Europa zdecydowała się nie tylko zmilitaryzować swoje pogranicza, ale przenieść je na daleki dystans. […] są one teraz zlokalizowane wzdłuż zmiennych tras i morderczych ścieżek, wydeptywanych przez kandydatów na migrantów, przenoszących się, aby nadążyć za swoimi trajektoriami. W rzeczywistości to ciało Afrykanina, każdego Afrykanina pojętego indywidualnie i wszystkich Afrykanów jako urasowionej klasy konstytuuje dzisiaj granice Europy. Ten nowy rodzaj ludzkiego ciała to nie tylko ciało-skóra i abjektalne ciało naskórkowego rasizmu, czyli segregacji. Jest to również ciało-granica, które wyznacza granicę między tymi, którzy są „nami", a tymi, którzy nami nie są i nad którymi można się bezkarnie znęcać[93].

[92] A. Mbembe, *Necropolitics*, „Public Culture" 2003, Vol. 15, No. 1, s. 11–40.

[93] Idem, *Vu d'Europe, l'Afrique n'est qu'un grand Bantoustan*, „Jeune Afrique" 2018, no 3024, s. 62–63.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Współistnienie nekropolityki i biopolityki można za Vaughanem-Williamsem opisywać przy użyciu pojęcia uogólnionego porządku biopolitycznego[94]. Odsyła ono do rozprzestrzenienia się stanu wyjątkowego, w którym podział na to, co legalne, i na to, co nielegalne, staje się kruchy. Granicę porządku można spotkać w nieoczekiwanym miejscu – nielegalny imigrant z Paryża może natrafić na nią podczas spaceru z dzieckiem, gdy stanie się świadkiem pobicia i w toku przesłuchania wyjdzie na jaw jego status, za co grozić mu będzie deportacja do kraju pochodzenia. Podejrzewany o współpracę z terrorystami człowiek ciemniejszej karnacji może zostać pojmany przez służby specjalne na podstawie fałszywych zeznań torturowanego więźnia. Na granicę nakreśloną przez różnicę antropologiczną mogą natrafić nawet uciekający przed wojną uchodźcy, w stosunku do których lider partii rządzącej użyje biopolitycznych oskarżeń o roznoszenie chorób[95].

Jednym z najsłynniejszych „granicznych przypadków" przestrzeni europejskiej było migranckie obozowisko, które przyjęło się nazwać „dżunglą w Calais". Ulokowana po południowej stronie Eurotunelu – połączenia kolejowego pod dnem kanału La Manche, które miało być jednym z symboli jedności europejskiej – dżungla funkcjonowała od 1999 do 2016 roku. Została wzniesiona przez imigrantów, którzy przedostali się do Francji z Afryki Północnej przez Włochy i próbowali przemieszczać się dalej do Wielkiej Brytanii. To, że otwarty w 1994 roku Eurotunel, który miał wzmocnić swobodę przepływu w ramach UE, przyczynił się do reprodukcji granic zewnętrznych wspólnoty w jej wnętrzu, doskonale ilustruje logikę „włączającego wyłączenia" europejskiego reżimu migracyjnego[96].

„Dżungla" zyskała na znaczeniu wraz z nasilonymi migracjami do Europy po 2015 roku, gdy zamieszkiwało ją kilka tysięcy przybyszy. W następnym roku rząd francuski zdecydował się wybudować

---

94 N. Vaughan-Williams, *Border*, s. 117.

95 C. Michalski, *Higienista Kaczyński walczy z zarazkami roznoszonymi przez obcych*, http://www.newsweek.pl/opinie/jaroslaw-kaczynski-o-walce-z-zarazkami-i-uchodzcami,artykuly,372228,1.html (dostęp: 13.08.2016).

96 M. Agier et al., *The Jungle. Calais Camps and Migrants*, Cambridge–Medford 2019.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w sąsiedztwie dzikiego obozowiska osiedle kontenerowe, ale duża część imigrantów odmówiła zasiedlenia go z obawy przed utratą swobody działania, pobraniem odcisków palców i utratą pewnych zasobów, które udało im się rozwinąć w „dżungli" i funkcjonującej w jej ramach gospodarki nieformalnej. W październiku 2016 roku doszło do ostatecznego wysiedlenia mieszkańców „dżungli", w efekcie którego migranci rozpierzchli się po innych dzikich obozowiskach na terenie Francji. Po pewnym czasie było ich znów więcej w okolicach Calais, a władze podjęły działania, by nie dopuścić do „odrośnięcia dżungli" (między innymi przekształcono teren byłego obozowiska w… rezerwat natury).

Historia „dżungli w Calais" doskonale poddaje się interpretacji w kategoriach Agambenowskiej biopolityki. Już medialna nazwa – „dżungla" – nosi konotacje biopolityczne, zezwierzęcające jego mieszkańców. Przy okazji jednej z policyjnych interwencji w obozowisku francuski minister oświadczył nawet: „na terytorium tego narodu prawo dżungli nie może obowiązywać"[97]. Podkreślanie rzekomego nieporządku i nieprzejrzystości działania obozowiska miało przesłonić samoorganizacyjne wysiłki migrantów, takie jak powstawanie sklepów, salonów fryzjerskich, restauracji, punktów organizacji pozarządowych, a nawet kościoła. Dyskursywna produkcja „nagiego życia" przykrywała oddolne struktury polityczne „dżungli". Również decyzja, by teren po koczowisku ogłosić rezerwatem natury, w symptomatyczny sposób wyraża logikę biowładzy: tam, gdzie obowiązuje stan natury, nie może przecież istnieć społeczeństwo (zob. il. 13).

W perspektywie Agambena „dżungla" nie byłaby oczywiście zewnętrznym wobec władzy suwerennej stanem natury, ale jej wytworem, funkcjonującym na zasadzie „włączającego wyłączenia". Jej status korespondowałby także z nekropolitycznymi diagnozami Mbembe o tolerowaniu w obozach warunków, które zmuszają ich rezydentów do życia na granicy przetrwania, bliskiego „żywym trupom"[98].

---

[97] K. Rygiel, *Bordering Solidarities. Migrant Activism and the Politics of Movement and Camps at Calais*, „Citizenship Studies" 2011, Vol. 15, s. 8.

[98] E. Zena, *The Bio/Necropolitics of State (In)Action in EU Refugee Policy. Analyzing Calais*, https://www.e-ir.info/2019/05/04/the-bio-necropolitics-of-state-inaction-in-eu-refugee-policy-analyzing-calais/, s. 5 (dostęp: 28.03.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Bülent Diken dookreślił konceptualizację obozów uchodźczych w proponowanych tu ramach pojęciowych: obozy są miejscami, w których wyjątek staje się regułą; z uwagi na chwiejną tożsamość uchodźców, są one bliskie działaniom węzłów transportowych i granic – umożliwiają szybkie interwencje biowładzy; obozy natrafiają na antycypacyjną logikę funkcjonowania policji, która szacuje ryzyko i jego występowaniem uzasadnia swoje działania[99]. Jednak istnienie obozów nie skutkuje – podkreśla Diken – zawężeniem „włączającego wyłączenia" do ich obszarów. Są one raczej świadectwem tego, że dychotomia inkluzji/ekskluzji załamuje się także w przestrzeniach „normalnych", na przykład na zdominowanych przez imigrantów przedmieściach zachodnich metropolii, we Francji nazywanych zresztą *banlieue*, miejscami zakazanymi (*ban* – „zakaz", *lieu* – „miejsce"), przestrzeniami wyrzucenia (*ban*), zamieszkiwanymi przez *ban*-itów.

Jak się okaże, te graniczne strefy nierozstrzygalności będą dla polemistów Agambena reprezentujących biopolitykę afirmatywną raczej laboratoriami nowych form wspólnotowości, wykraczających poza paradygmat inkluzji. Skupianie się wyłącznie na tym, że zewnętrze Europy zostaje niejako przez nią zinternalizowane i odtworzone przy granicy francusko-brytyjskiej, nie pozwala rzucić innego światła na motywacje i charakter działań podejmowanych przez koczujących migrantów. Utrwalanie ich wizerunku jako biernych, porzuconych ofiar, sprowadzonych przez biowładzę do „nagiego życia", ułatwia ich demonizację w kategoriach biopolitycznych, a tym samym uzasadnia policyjne interwencje i anihiluje migrancką sprawczość. Dalej zobaczymy, w jaki sposób historię „dżungli" interpretują przedstawiciele nurtu autonomii migracji – ich zdaniem inspirowane Agambenem analizy biopolityczne, choć motywowane troską o migrantów, przyczyniają się do ich odpodmiotowienia i dlatego okazują się w ostatecznym rozrachunku politycznie kontrproduktywne.

---

[99] B. Diken, *Od obozów dla uchodźców do osiedli grodzonych. Biopolityka i koniec miasta*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2–3, s. 128–129.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Logikę „włączającego wyłączenia" w studiach nad granicami próbuje się zresztą aplikować nie tylko do „granicznych" stref w postaci obozów (formalnych i nieformalnych), centrów detencyjnych czy tajnych więzień. Mark B. Salter zaproponował, by spojrzeć na granice jako przestrzenie polityczne, w których są wydawane, a w zasadzie ucierane – między jednostkami a przedstawicielami suwerena – akty suwerenności i obywatelstwa[100]. Stawiając się na granicy, jednostka jest obsadzana w pozycji podmiotu neurotycznego, którego tożsamość zostaje chwilowo zawieszona i uzależniona od pomyślnej decyzji reprezentantów suwerena wydawanej na podstawie przedstawionych paszportów, wiz, załączników, danych. Na granicy każdy z nas potencjalnie – a niektórzy rzeczywiście – znajduje się w kondycji „nagiego życia". Biorąc zaś pod uwagę, że praktyki graniczne nie są realizowane wyłącznie na przejściach granicznych, ale w konsulatach, w postępowaniach aplikacyjnych o dokumenty, podczas kontroli wzdłuż szlaków migracyjnych czy w rutynowych kontaktach z policją, stan wyjątkowy należy rozumieć jako trwałą wirtualną możliwość. Działa ona w poprzek podziałów wnętrze/zewnętrze, obywatel/nieobywatel, tutejszy/migrant, ponieważ to suwerenna biowładza decyduje o szczegółowym przebiegu tych wszystkich podziałów. W ten sposób reprodukuje się „kinetyczna elita" i „nagie życie" tych, którzy są pozbawieni dokumentów uprawniających do przekraczania granic lub którzy pozbyli się ich sami, ponieważ wiedzą, że nosząc je, potwierdzają tylko swój podrzędny status.

Inna teoretyczka biopolityki, która w interesujący sposób wykorzystała ją w badaniach nad granicami i migracjami, Louise Amoore, wskazuje, że obecnie granica coraz wyraźniej jest lokowana w ciałach podmiotów, a nie na zewnątrz ich, w określonych punktach czy strefach terytorium. Wprowadzone przez filozofkę pojęcie „granicy biometrycznej" zwraca uwagę na przesunięcie od terytorium do populacji w praktykach granicznych. Polegają one w coraz większym stopniu na zbieraniu informacji o podróżnych, prowadzeniu historii ich przepływów czy klasyfikowaniu ich na podstawie kalkulacji ry-

[100] M. B. Salter, *When the Exception Becomes the Rule. Borders, Sovereignty, and Citizenship*, „Citizenship Studies" 2008, Vol. 12, No. 4, s. 365–380.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zyka[101]. W tym ujęciu sytuacja, w której to migrujący podmiot stawia się na granicy, okazuje się już przestarzała. Teraz to granica wędruje razem z nim, wpisana w jego ciało i jego biografię, w każdej chwili podatna na interwencję ze strony suwerena, który może danemu podmiotowi odmówić prawa wstępu, deportować go lub inwigilować. Tę nową sytuację wyraża hasło ruchów działających na rzecz otwartych granic: „to nie my przekroczyliśmy granicę, to ona przecięła nas"[102]. Urządzenia biometryczne cieszą się zainteresowaniem władz, ponieważ obiecują przecięcie węzła gordyjskiego współczesnej polityki migracyjnej: pogodzenie ze sobą pryncypiów mobilności i stabilności, swobody i kontroli[103].

Omówione tutaj biopolityczne mechanizmy wytwarzania granic i wytwarzania życia zarówno nagiego, jak i politycznego zbywateli i obywateli podają w wątpliwość sens dalszego przeciwstawiania wnętrza i zewnętrza jako kategorii zobiektywizowanych, przestrzennych, reprezentowanych w logice binarnej. Wnętrze i zewnętrze istnieje, ale w sposób daleki od oczywistości. Artykułują się one przez praktyki dyskursywnego, coraz bardziej ucieleśnionego i technologicznego wytwarzania. Pojęcie stanu wyjątkowego, zoperacjonalizowane tutaj na użytek problematyki granic i migracji jako uogólniony porządek biopolityczny, granica biopolityczna czy granica biometryczna, opisuje rozmycie się praktyk inkluzji i ekskluzji. Dochodzi obecnie do rozpowszechnienia tych praktyk w poprzek terytorium, co czyni porządek terytorialny współczesnej geopolityki wysoce aporetycznym tworem. Płaski świat jest najeżony niewidocznymi, wirtualnymi, interaktywnymi czy sprasowanymi murami, które służą organizacji globalnego nieporządku doby neoliberalnego kapitalizmu.

Pojawia się tutaj zasadnicze pytanie: jak w takich warunkach jest jeszcze możliwa inkluzja rozumiana jako uniwersalizacja praw,

---

[101] L. Amoore, *Biometric Borders. Governing Mobilities in the War on Terror*, „Political Geography" 2006, No. 25, s. 336–351.

[102] P. D'Amato, *The Border Crossed Us*, http://socialistworker.org/2006–1/586/586_13_Border.shtml (dostęp: 13.08.2016).

[103] M. Sparke, *A Neoliberal Nexus. Economy, Security and the Biopolitics of Citizenship and Border*, „Political Geography" 2006, Vol. 25, No. 2, s. 152.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

skoro dzisiaj uniwersalizacja skutkuje uogólnieniem „włączającego wyłączenia"? Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimy potraktować granice nie tylko jako przestrzenie opresji zadawanej przez biowładzę, ale również jako arenę emancypacyjnej polityki. Jak zobaczymy, filozofia poststrukturalistyczna pozostaje pomocna w wykonaniu tego zwrotu.

Dekonstrukcja. Granica, która wypada z zawiasów

Diagnoza utraty przez granice ich granicznego położenia prowadzi Balibara do wniosku, że cała przestrzeń tego, co polityczne, zostaje poddana radykalnym przekształceniom, między innymi w skutek wzrastającej mobilności: „granice nie są już brzegiem (*le bord*) polityki, ale stały się po prostu […] przedmiotami, a dokładniej rzeczami w samej przestrzeni polityki"[104].

Granica, jak się wydaje, ma status pojęcia podrzędnego, technicznego, służebnego – służy odgraniczeniu innych pojęć od ich zewnętrza, schodząc na drugi plan. Skoro tak, skoro granica jest swoistą linijką pozwalającą mierzyć inne byty, to jak zmierzyć wówczas miarę? Jak, inaczej mówiąc, odgraniczyć granicę? Na owo napięcie dekonstruujące status granicy zwraca uwagę Balibar:

> Idea prostej definicji tego, czym jest granica, jest absurdalna: wyznaczenie granicy oznacza właśnie określenie terytorium, ograniczenie go i ustalenie w ten sposób jego tożsamości lub jej przyznanie. Ale, odwrotnie, określenie lub zidentyfikowanie w ogóle, to nic innego niż wytyczenie granicy. […] Teoretyk, który chce określić, czym jest granica, wpada w błędne koło, ponieważ samo wyobrażenie granicy jest warunkiem wszelkiej jej definicji[105].

[104] É. Balibar, *Trwoga mas*, s. 331.
[105] Ibidem, s. 317.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Granica w swoim technicznym ujęciu pojawia się już w rozważaniach twórcy geometrii, Euklidesa[106]. W księdze pierwszej *Geometrii*, w której starożytny matematyk podaje definicje pojęć, którymi posługuje się w dalszej części pracy, definicja trzynasta dotyczy właśnie pojęcia granicy: „kresem, czyli granicą, jest to, na czym się rzecz jaka kończy"[107]. Niewiele to jednak wyjaśnia. Zamiast ustalić status pojęciowy granicy Euklides pozostawia nas z nierozwiązanym problemem. Nierozwiązanym do dzisiaj, a palącym, tym bardziej że stał on się problemem politycznym.

Załóżmy, że rzeczą, której kres/granicę pragniemy poznać, jest Europa. Gdzie wówczas ulokujemy kres/granicę? Czy będzie ona przedmiotem zewnętrznym wobec rzeczy (Europy)? Jeśli przyjmiemy, że tak jest – że granica Europy leży poza Europą – wówczas nie rozwiązujemy naszego problemu, a jedynie przeformułowujemy go. Musimy bowiem ustalić, w jaki sposób Europa wchodziłaby w kontakt ze swoją granicą. Co znajdowałoby się między Europą a granicą? Jeśli coś tam się znajduje, wówczas to coś również jest otoczone granicą, popadamy więc w błędne koło. Aby z niego uciec, możemy zmienić wyjściowe założenie i stwierdzić, że najwidoczniej granica Europy należy do Europy, jest jej częścią, a nie zewnętrznym przedmiotem. Napotykamy wówczas innego rodzaju niejasność: w jaki sposób granica może jednocześnie być i nie być Europą, znaczyć zarazem jej ciągłość i kres? I w jaki sposób wchodzi w stosunek z zewnętrzem, umożliwia z nim kontakt i przepływy? Trzecim rozwiązaniem łamigłówki byłoby uznanie, że granica Europy nie należy ani do jej wnętrza, ani do zewnętrza, ale jest częścią wspólną wnętrza i zewnętrza, hybrydą Europy i nie-Europy. Jeśli tak, jeśli między Europą a nie-Europą może istnieć *continuum*, jeśli granica między nimi rozpływa się, a opozycja nie jest całkowita, wówczas granica istnieje tylko w impasie, jako niemożliwa, zniesiona, przezwyciężona.

---

[106] *Boundary*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/boundary/ (dostęp: 12.08.2016).

[107] *Euklidesa początków geometryi ksiąg ośmioro, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta, z dodaniem przypisami dla pożytku młodzi akademickiey wytłumaczone*, przeł. J. Czech, Wilno 1817, s. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W każdej z trzech omówionych propozycji: 1) granica jako obiekt zewnętrzny; 2) granica jako kres wnętrza; 3) granica jako część wspólna wnętrza i zewnętrza, ustanowiony rozdział między wnętrzem a zewnętrzem okazuje się albo zbyt wyrazisty i separujący, albo nie dość wyraźny i przez to nadmiernie przepuszczalny. Napotykamy tu nierozwiązywalną aporię. Europejski uniwersalizm starego typu usiłował zmierzyć się z nią w ten sposób, że pozytywność i negatywność, europejskość i nie-europejskość postrzegał w ruchu znoszenia i samozachowania. Dialektyka granicy (*die Grenze*) i tymczasowego ograniczenia (*die Schranke*)[108] wprawiała Europę w transgresję, fundowała ekspansjonistyczny, dynamiczny i uniwersalizujący się podmiot wyrażający się w procesie historycznym. Przez to, że tożsamość takiego podmiotu zostaje ustanowiona na grząskim gruncie negatywnego zewnętrza, tego, co poza nim, zewnętrze jest już zawsze swoistą wyrwą we wnętrzu. Absorpcja zewnętrza przez wnętrze, pozbawienie go statusu pozornego innobytu, prowadzi do wzbogacenia wnętrza i wiąże się z koniecznością nakreślenia nowej granicy. Na gruncie geopolityki dialektyczna koncepcja granicy[109] materializuje się w przeciwstawieniu *borders* (granic) i *frontiers* (pogranicza)[110]: te pierwsze zabezpieczają to, co własne, partykularne, te drugie służą uniwersalizacji, są z zasady imperialne[111].

Problem, jaki z europejskim uniwersalizmem skonstruowanym na podstawie dialektycznej koncepcji granicy mają poststrukturaliści, polega na jego ledwie skrywanym europocentryzmie uzasadniającym kolonizatorski, zaborczy, nadmiernie triumfalistyczny stosunek do zewnętrza i do historii. W pewnym sensie koncepcja ta

---

[108] *Grenze, Schranke*, w: J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, s. 875–877.

[109] E. Kubicka, *O pojęciu granicy – raz jeszcze*, „Linguistica Copernicana" 2012, nr 1 (7), s. 210–211; M. Wendland, *O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy*, „Lingua ac Communitas" 2011, vol. 21, s. 91.

[110] S. Böckler, *„Grenze" und frontier. Zur Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Schließungsparadigmen der Moderne*, w: *Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen*, Hrsg. P. Deger, R. Hettlage, Wiesbaden 2007, s. 29.

[111] S. Benhabib, *Prawa Innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2015, s. 55.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

okazywałaby się nie dość dialektyczna: pozwalałaby wprawdzie uruchamiać sprzeczności między Europą a nie-Europą, pozbawiając europejskość jej związku z kategoriami tożsamościowymi, ale jednocześnie podporządkowywałaby zewnętrze wnętrzu. Poststrukturaliści próbują pójść krok dalej, nie zadowala ich bowiem samonapędzająca się dialektyka europejskiego uniwersalizmu. Dialektyzacji domagać się będzie niepozorne, zaledwie techniczne pojęcie granicy. Jej przeprowadzenie umożliwi nowego rodzaju transcendowanie czy uniwersalizowanie uniwersalizmu. Obok Balibara tego rodzaju projekt rozwijał w swoich pracach Jacques Derrida.

Różnicowanie granicy

W jednym z wywiadów zamieszczonych w tomie *Pozycje* Jacques Derrida zapytany o trwałość utworzonego przez niego neologizmu *différance* („różnia") w następnych pracach udziela interesującej odpowiedzi: „Jeśli istniałaby definicja różni, to byłaby nią właśnie granica"[112]. Stwierdzenie to jest istotne nie tylko ze względu na obecność w nim interesującego nas pojęcia granicy. Przede wszystkim Derrida decyduje się tutaj na zabieg, któremu był zawsze niechętny: próbuje zdefiniować *différance*. Każda próba określenia, czym *différance* w zasadzie jest, rodzi ryzyko degradacji statusu tego określenia do poziomu pospolitego pojęcia, podpadającego już pod logocentryzm – a więc typowy dla zachodniego myślenia filozoficznego sposób ujmowania rzeczywistości za pomocą języka. Dla Derridy *différance* ma być warunkiem możliwości formowania się wszelkich pojęć, który zarazem odsłania niemożliwość spełnienia przez nie roli, do której pretendują: pojęcia nigdy nie dostarczają stabilnego znaczenia, zawsze wywołują je przez użycie innych słów, od których same w sposób nieunikniony się różnią. Stąd znaczenie pojęć jest zawsze oddalone. Derrida wyraźnie zaznaczał, że:

[112] J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 40.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> […] jest samo przez się zrozumiałe, że różnia (*différance*) nie może być wyłożona. […] jeśli różnia ~~jest~~ („jest" także przekreślam) tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna. Nikomu. Powściągliwa i niewyłożona, niewystawiająca się na pokaz, dokładnie w tym punkcie przekracza zgodnie ze swoimi prawidłami porządek prawdy, nie kryjąc się przy tym – jak gdyby była czymś, jakimś tajemniczym bytem – w tajnikach niewiedzy lub w jakiejś wyrwie, której obrzeża można by określić (na podstawie – dla przykładu – topologii kastracji). Wszelkie wyłożenie, wystawienie jej na pokaz naraziłoby ją na zniknięcie jako czegoś niknącego, na zniknięcie zniknięcia. Gotowa byłaby się ukazać: jako zanik[113].

A mimo to w przywołanym wywiadzie, choć ostrożnie i nieśmiało („jeśli istniałaby definicja różni…"), Derrida decyduje się na powiązanie różni z granicą. Oczywiście francuski filozof siłą rzeczy musiał o różni mówić – podkreślał przecież, że choć język zachodniej metafizyki jest niewystarczający, to jego użytek pozostaje zarazem nieprzezwyciężalny i konieczny – ale te wypowiedzi najczęściej słynęły z pomysłowości, z jaką autor *O gramatologii* konstruował nowe nierozstrzygalniki, które kojarzymy z jego nazwiskiem: *parergon*, *hymen*, *pharmakon* czy *khora*. Z drugiej strony Derrida rozpleniał sens słów znajdujących się w powszechnym użytku i uchodzących za zrozumiałe, jak w przypadku terminów „pismo", „ślad" czy „biel". Do tej drugiej kategorii należą właśnie „granica" lub inne bliskoznaczne terminy, które francuski filozof poddał dekonstrukcyjnej lekturze – jak „margines" bądź „marchia". Rdzeniem różni (i granicy, skoro różnia to granica) we wszystkich inkarnacjach, jakie przybiera w pracach twórcy dekonstrukcji, jest podwójność pozwalająca na zakwestionowanie binarnych opozycji, które organizują logocentryzm. Derrida ujmuje tę właściwość nierozstrzygalników następująco:

> […] nie dają się już pojąć w opozycji filozoficznej (binarnej), w jakiej jednak tkwią, jakiej stawiają opór, jaką dezorganizują, nigdy nie

[113] Idem, *Różnia (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 374–411.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> tworząc rozwiązania w formie dialektyki spekulatywnej (farmakon nie jest ani lekarstwem ani trucizną, ani dobrem ani złem, ani wnętrzem ani zewnętrzem, ani mową ani pisaniem; uzupełnienie [*supplement*] nie jest ani czymś więcej ani czymś mniej, ANI ZEWNĘTRZEM, ANI DOPEŁNIENIEM WNĘTRZA, ani akcydensem, ani istotą itd.; hymen nie jest ani chaosem, ani rozróżnieniem, ani tożsamością, ani różnicą, ani spełnieniem, ani dziewictwem, ani zasłoną, ani odsłonięciem, ani wnętrzem, ani zewnętrzem. […] Ani/ani to jednocześnie albo też, albo też; znamię jest także granicą marginalną, marchią itd.)[114].

Rola nierozstrzygalników jest więc *par excellence* polityczna: przeciwstawiają się one hierarchicznej przemocy logocentryzmu, realizowanej przez uprzywilejowywanie jednego z członów binarnej opozycji wobec drugiego: umysłu wobec materii, życia wobec śmierci, mowy wobec pisma, czy wreszcie – co najistotniejsze dla tych rozważań – wnętrza wobec zewnętrza. Jak zobaczymy w części drugiej, w ten sam sposób Derrida rozpisze relacje Europy i jej inności.

Nierozstrzygalniki nie służą dekonstrukcji do postulowania prostego przewartościowania, wedle którego należałoby wyzwolić i uprzywilejować tłamszony człon binarnej opozycji. Zamiast symetrycznej zamiany ról kwestionuje się splot, w ramach którego pojęcia są uwikłane w logocentryczne hierarchie. Dekonstrukcja nie przygotowuje jednak nowego porządku znaczenia, pozbawionego hierarchii czy granic. Demonstruje jedynie arbitralność i niedomykalność dominujących dyskursów, wystawiając je na trwałe ryzyko dyskredytacji i wysuwania roszczeń o zadośćuczynienie. Słownik dekonstrukcji nie podsuwa więc alternatywy dla słownika metafizyki: stosuje pojęcia tego drugiego, dokonuje ich symptomatycznej lektury, tropi nieścisłości, przeoczenia, przejęzyczenia, nieuprawnione hierarchie. Tylko tyle i aż tyle.

[114] Idem, *Pozycje*, s. 42–43; wyróżnienie – Ł. M.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Margines, marchia, znak, marsz. Europa na marginesach

Pracą, w której Derrida otwarcie stawia sobie za cel „nieomal wyłącznie […] znoszenie granicy”[115], są *Marginesy filozofii*. Książkę otwiera obszerny cytat z *Nauki logiki* Hegla, w którym niemiecki filozof wyraża sens dialektycznej koncepcji granicy. Hegel pisze, że granica zawsze istnieje już jako zniesiona (*aufgehobene*), ponieważ antycypuje dialektyczny ruch pojęć, który musi przekroczyć granicę tylko po to, by napotkać następną – pozorną, bo tymczasową – granicę i tak dalej[116]. Dyskurs Heglowski ujmuje więc zewnętrze w sposób, który tylko pozornie znajduje się poza nim. Jest to tendencja, którą odnajdujemy u podstaw europejskiego uniwersalizmu starego typu: godzi się on tylko na taką formę zewnętrza, która mieści się już w ich pojęciowości, zaś granica między wnętrzem a zewnętrzem funkcjonuje niczym przedsionek, który umożliwi pełne przekształcenie zewnętrza we wnętrze i nowe nakreślenie zewnętrza:

> […] dyskurs ten [filozofia – Ł. M.] niezmiennie utwierdzał się w dążeniu do opanowywania granicy (*peras*, *limes*, *Grenze*). I uznawał ją, i ogarniał, i ustanawiał, i odrzucał na wszelkie możliwe sposoby, by tym skuteczniej, przekroczywszy ją, mieć ją odtąd dla siebie. Własna granica nie mogła mu pozostać obca. Zawłaszczył przeto jej pojęcie, mniemając, iż panowaniem swym obejmuje nawet margines przestrzeni, którą zajmuje, a myślą ogarnia to, co względem niego inne[117].

---

[115] Idem, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 8.

[116] „Teza i antyteza oraz ich dowody nie są zatem niczym innym jak przeciwstawnymi twierdzeniami głoszącymi, że granica istnieje (*eine Grenze ist*) i że jest ona zarazem tylko granicą zniesioną (*aufgehobene*), że istnieje jakaś »tamta strona« granicy, z którą pozostaje ona jednak w pewnym stosunku (*in Beziehung steht*); [»tamta strona«], w którą przejść musimy, wychodząc poza granicę, przy czym w niej powstaje znowu taka granica, która granicą nie jest. Rozwiązanie tych antynomii jest, podobnie jak poprzednich, transcendentalne”. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 358; cyt. za: J. Derrida, *Marginesy*, s. 5.

[117] Ibidem, s. 9.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Tym, czego brakowałoby ruchowi transcendującemu granicę, byłaby gotowość do bycia zadziwionym, do powstrzymania się od zawłaszczenia eksterioru: „zewnętrzność i inność to pojęcia, które same w sobie nigdy nie dziwiły w dyskursie filozoficznym. W dyskursie, który wszak zawsze zajmował się sobą. Toteż pod sztandarami tych pojęć nigdy nie uda się go przekroczyć”[118]. A skoro tak, to potrzebne jest inne pojęcie granicy, dzięki czemu, jak spodziewa się Derrida, będzie ona mogła „wypaść z zawiasów”[119], czyli utracić swoją oczywistość i prawomocność.

Nie ma tu miejsca na szczegółowy przegląd limologicznego instrumentarium Derridy. Jego bogactwo dobrze oddają termin *tympanum*, oznaczający „błonę bębenkową”, „bębenek”, „tympany” (części maszyny drukarskiej służące do ustawiania marginesów), i francuski czasownik *tympaniser* („krytykować”). Derrida chce myśleć przekraczanie granicy i proponować taki model krytyki społecznej, który byłby niczym przepływ przez błonę – pewne jego formy byłyby umożliwiane, inne spowolnione, a część z nich całkowicie zakazana. Granica, jak błona bębenkowa, miałaby być ułożona ukośnie, wychylona na odgłosy dochodzące z zewnętrza. W zasadzie ukośna, nieregularna, wyznaczająca drogę na przełaj, na skos, zaburzająca stabilne podziały[120]. Granica nie jest nieprzenikalną linią. Jest zawinięciem, rulonikiem, sfałdowaniem zewnętrza, które płynnie przechodzi we wnętrze. Błona dziewicza, *hymen*, skupia w sobie całą problematyczność ścisłych i wyłączających podziałów między wnętrzem a zewnętrzem. Zarówno w swoim znaczeniu anatomicznym, jak i mitologicznym łączy bowiem dwie przeciwstawne własności. Oznacza z jednej strony stopienie dwojga w jedność i akt kopulacji, z drugiej pozostawanie w oddzieleniu i czystości seksualnej[121]. *Hymen* jest albo tu i tam (wszędzie), albo ani tu, ani tam (nigdzie). W równej mierze chroni przed wdarciem się zewnętrza, co nieśmiało zaprasza je do środka. Taka granica nie wytwarza już

[118] Ibidem, s. 11.
[119] Ibidem, s. 14.
[120] Ibidem, s. 12–14.
[121] L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja” 2009, nr 3 (47), s. 19.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nieproblematycznego podwojenia rzeczywistości – złudzenia obecności polegającego na subiektywizacji bytu i wykluczającego to, co inne[122]. Przystaje to do dekonstrukcyjnej strategii, której stawką jest niedopuszczenie do tego, by filozofia uwewnętrzniła każdą granicę, i to uwewnętrzniła ją jako swoją własną – przez przekroczenie i zachowanie (*aufhebung*)[123]. Trzeba mieć na uwadze, że Derrida z podejrzliwością odnosi się do słuchu: różnica różni (*différance*) w stosunku do różnicy (*différence*) jest niesłyszalna, istnieje jedynie w piśmie.

Granicę, która rozplenia filozoficzny sens – i której związek z błoną bębenkową jest zarówno etymologiczny, jak i funkcjonalny – stanowi margines. Jak pisze Derrida, istnienie w tekście marginesów zdradza, że każdy dyskurs podlega dyslokacji, przemieszczeniu – prowadzi ku innym tekstom, ku temu, co inne[124]. Zewnętrze filozofii nigdy nie jest puste, niezapisane, oczekujące na dyskursywizację bądź opierające się jej, pozostające wielką niewiadomą. Nieprzypadkowo w języku francuskim marginesowi (*la marge*) tak blisko do granicy/ /marchii (*la marche*), ale i do znaku (*la marque*). Margines jest pozornym zewnętrzem tekstu, który wyjawia, że to zewnętrze nie jest puste, lecz konstytutywne, to znaczy tworzy system relacji z gruntu hierarchicznych, w którym możliwe jest wypowiedzenie danego dyskursu[125]. Nie wystarczy jednak wykazać, że margines jest zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz tekstu – że zewnętrze także jest tekstualne i że ma konstytutywne przełożenie na formowanie się tego, co zwykliśmy postrzegać jako tekst właściwy. Derrida chce pokazać, że dyskurs nie panuje nad swoimi marginesami[126], że bardziej dekonstruują one, niż konstytuują tak zwany tekst właściwy. Nieprzypadkowo mowa tu o marginesach w liczbie mnogiej, ponieważ to właśnie ich wielość, polifonia ma gwarantować, że nie zostaną one zredukowane do zasymilowanego przez filozofię pojęcia granicy jako takiej – mar-

[122] Ibidem, s. 15.
[123] Ibidem, s. 17.
[124] Ibidem, s. 22.
[125] Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
[126] J. Derrida, *Marginesy*, s. 23.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ginesu dziewiczego, gotowego do „przyjmowania i odbijania czcionek”[127]. Jak mogłaby funkcjonować Europa pokryta błonami?

Ani tu, ani tam, i tu, i tam. Europa jako *khora*

Ową zdolność do przyjmowania i odbijania Derrida wiąże z pojęciem, któremu poświęcił odrębną pracę – z *khorą* (*chorą*). W Platońskim *Timajosie* dwie postacie wszechświata – zmienna, fizyczna oraz wieczna, inteligibilna – spotykają się na gruncie trzeciej rzeczy, którą Platon nazywa „trudną i mętną”[128]. Jest ona czymś, co „łonem swym obejmuje wszystko, co powstaje – coś jakby piastunka”[129]. *Khora* jest bezforemna, nieokreślona, istnieje tylko w trybie „coś jakby”, „tak jakby”, „coś takiego”[130]. Platon wyobraża sobie, że musi być ona „masą plastyczną dla wszystkiego”, która „zmienia się i przekształca pod wpływem tego, co w nią wchodzi”[131]. *Khora*, piastunka, jest przedziwnym miejscem/nie-miejscem: tworzy przestrzeń, warunki możliwości określonych miejsc, ale sama nie ma określonego miejsca. Nie może go mieć, gdyż – jak zauważa Platon – gdyby *khora* była uformowana, utraciłaby zdolność do formowania innych bytów, zanieczyszczając je własną formą. Platon porównuje *khorę* do bezwonnej cieczy, która stanowi budulec dla olejków wonnych – sama nie może posiadać żadnych właściwości, żadnej woni, jeśli ma przyjąć woń nadaną jej z zewnątrz. „To, co ma przyjąć w siebie wszelkie rodzaje, musi być wolne od wszelkiej postaci”[132].

Khora, podobnie jak granica, pośredniczy w spotkaniu wnętrza i zewnętrza, ale zarazem rozmywa ich rozlokowanie:

> Nie można nawet o niej powiedzieć, że nie jest ani tym, ani tamtym albo że jest zarazem tym i tamtym. Nie wystarczy przypomnieć, że nie nazywa ona ani tego, ani tamtego lub że mówi ona i to, i tamto.

[127] Ibidem, s. 26.
[128] Platon, *Timajos i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 55.
[129] Ibidem.
[130] Ibidem, s. 55–57.
[131] Ibidem, s. 57.
[132] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Kłopotliwa kwestia oznajmiona przez Timajosa polega na czym innym – raz wydaje się, że chora nie jest ani tym, ani tamtym, raz znów, że jest tym i tamtym jednocześnie[133].

Problem politycznego umiejscowienia *khory* – jako osobliwej przestrzeni, w której mogłoby powstać *polis*, w której mogłoby dojść do rozdziału miejsc w społeczeństwie – polega na tym, że wyłamuje się ona z binarności: „kobiecość matki czy mamki nie będzie nigdy przypisana jej na własność. […] *Chora* nie może przyjmować dla siebie, zatem nie może przyjmować, lecz jedynie pozwalać użyczać sobie własności, które (tego, co) przyjmuje"[134]. Jeśli *khora* ma być matką, to raczej realizuje się w tej roli w nietypowy sposób – zbieżny z mamką z Platońskiego państwa, która przyjmuje i wychowuje nie swoje dzieci, lecz dzieci wspólnoty.

Jeśli *khora* nie jest ani ideą, ani materią, ani oryginałem, ani kopią, ani terytorium, ani przestrzenią, ani wnętrzem, ani zewnętrzem – to gdzie jej szukać? Czy Europa mogłaby być jak *khora*? Jak wtedy miałaby wyglądać? Jak właściwie być bez właściwości, a jednak zachować jedną elementarną właściwość – do przyjmowania Innych?

Gość-inna Europa

Derrida zwraca uwagę, że Platoński Sokrates porusza wątek umiejscowienia również wtedy, gdy wypowiada się o predyspozycjach poetów i sofistów do rządzenia. Obie grupy wyróżnia zewnętrzny stosunek, jaki zajmują do *polis*: poeci ze względu na mimetyczny charakter ich twórczości, zewnętrzne podejście do działań innych grup społecznych, sofiści zaś z uwagi na ich wędrowny tryb życia i zewnętrzny stosunek do państwa jako takiego[135]. Pod tym względem nie mogą równać się z filozofami, którzy są wychowani i umiejscowieni w *polis*, znają jego język, obyczaje, pozostają aktywni w sprawach publicznych. Sokrates na tle tak zarysowanego podziału lokuje samego siebie w osobliwym miejscu. Jest – podobnie

[133] J. Derrida, *χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 10.
[134] Ibidem, s. 29.
[135] Platon, *Timajos*, s. 20–21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jak jego rozmówcy – filozofem, obywatelem *polis*, ale twierdzi, że w odróżnieniu od nich, podobny jest poetom i sofistom w tym, że nie do końca posiada przypisane miejsce[136]. Czy powiemy, że jest Europejczykiem? A jeśli tak, to w jakim sensie?

Sokrates jest filozofem *agory*, krzątającym się po *polis*, wcielającym się w rolę tego, który nie wie i sam wymaga oświecenia. W jego indywidualnym przypadku związek *genosu*, jakim są filozofowie, nie przystaje bezpośrednio tak gładko do *logosu* umiejscowionego w *polis*. Tym samym – twierdzi Derrida – Sokrates lokuje się w „trzecim rodzaju", poza *polis*, *genosem* filozofów i *logosem* z jednej strony i poza wędrówką i *genosem* poetów oraz sofistów z drugiej. Sokrates jest w tym dialogu podobny do *khory* – jest tym, który przyjmuje myśli swoich rozmówców, użycza im miejsca w *logos*, który jest *dia-logos*[137]. Po ugoszczeniu dialogu usuwa się z niego, oddaje pole innym. Bardziej niż filozofem z krwi i kości jest postacią z dialogów Platona, pozycją podmiotową, przywoływaną, ilekroć trzeba ugościć dyskurs filozoficzny.

W jaki jednak sposób, według jakich zasad, Sokrates przyjmuje (*dechomai*) gości, komu pozwala na przekraczanie granicy domostwa? Zagadnienie podejmowania innych funkcjonuje w tradycji wyznaczonej przede wszystkim przez Immanuela Kanta (*Do wiecznego pokoju*) – gościnności. Derrida nawiązuje do niej właśnie przez postać Sokratesa – aporetycznego Europejczyka.

Przypomnijmy, że w *Obronie Sokratesa* antyczny filozof odrzuca wprawdzie stawiane przez sędziów i Ateńczyków oskarżenia dotyczące uprawiania sofistyki i szarlatanerii, deklaruje swoje przywiązanie do porządku prawdy (*logosu*), ale oświadcza, że język obowiązujący w sądzie jest dla niego obcy. Język ten sprawia, że Sokrates czuje się na wokandzie tak, jakby był obcokrajowcem, jakby przemawiał z porządku zewnętrznego[138]. Zupełnie jak *khora*, Sokrates jest z „trzeciego rodzaju" – nie jest tułaczem czy banitą, lecz nie jest też do końca wewnątrz *polis*, nie jest sofistą, ale jako filozof w są-

[136] J. Derrida, *χώρα*, s. 50–53.
[137] Ibidem, s. 55.
[138] J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford 2000, s. 15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dzie czuje się tak, jak gdyby zaliczał się do sofistów. Wzorem przybysza z zewnątrz Sokrates ubiega się zatem o gościnę w obcym języku. Rozpoznaje przemoc lingwistyczną, do jakiej dochodzi, ilekroć obcy jest zmuszany do przemawiania w języku gospodarzy, który nie jest jego własnym językiem. Jeżeli przybysz opanowałby język gospodarski i zdołał w nim przemówić, to czy byłby jeszcze naprawdę przybyszem? W związku z tym, czy mamy prawo wymagać od przybysza asymilacji? – zapytuje Derrida[139]. Jak świadczyłoby to o naszej gościnności? Co byłoby w niej gościnnego, jeżeli bylibyśmy zdolni podejmować tylko ludzi takich jak my? Ludzi, którzy utraciwszy swoją inność, stawaliby się właściwie gospodarzami.

Skoro język Sokratesa – język filozofii, być może plebejski język filozofii[140] – nie jest w Atenach mile widziany, skoro za jego używanie grozi proces sądowy, Sokrates ucieka się do pewnego wybiegu: prosi, by traktować go jak przybysza i udzielić mu przysługującego przybyszowi prawa gościnności, które pozwala na przemawianie w obcym języku[141]. Jest to strategia, którą ofiary prześladowań ze względu na narodowość stosują – jak poucza Hannah Arendt – ilekroć grozi im deportacja z państwa przyjmującego lub repatriacja, o którą upomina się ich ojczyzna[142]. Deklarowanie statusu bezpaństwowca, spalenie dokumentów – czyli świadome pozbycie się praw obywatelskich i narażenie się na niebezpieczeństwa z tego wynikające – okazuje się niekiedy bardziej komfortowym wyjściem niż wystawienie się na przemoc na tle narodowościowym. Rozumowanie Sokratesa – w interpretacji Derridy – jest następujące:

> Gdybym był obcokrajowcem, tu w sądzie, tolerowalibyście nie tylko mój akcent, mój głos, moją elokucję, ale nawet kolejność wypowiadanych przeze mnie fraz, moją spontaniczną, oryginalną, idiomatyczną retorykę[143].

---

[139] Ibidem.
[140] Ibidem, s. 16.
[141] Platon, *Apologia, czyli Obrona Sokratesa*, przeł. F. A. Kozłowski, wolnelektury.pl, s. 2.
[142] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 398.
[143] J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 19.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jednak skoro język Sokratesa jest przez Ateńczyków uważany za obcy, a mimo to filozof nie jest traktowany ulgowo – tak jak podchodzi się do cudzoziemców – to jaki właściwie jest jego status podczas rozprawy sądowej? Prawo gościnności, które przysługuje obcym – przypomina Derrida za językoznawcą Émile'em Benveniste'em, który badał starożytne korzenie językowe terminu „gościnność" – jest dostępne tylko określonym przybyszom, połączonym z *polis* obustronnym zobowiązaniem, przyznającym zarówno prawo, jak i obowiązek gościnności. Obcy (*xenos*), którzy mogą liczyć na gościnę, muszą funkcjonować w ramach paktu (*xenos* w innym znaczeniu)[144].

Mowa tu zatem o typie gościnności, który Derrida nazywa typem warunkowym: jest on uzależniony od regulacji prawnych, które oddzielają legalne formy migracji od wrogich najść. Przybysz korzystający z gościnności warunkowej jest zobowiązany do przedstawienia informacji na swój temat – imienia, pochodzenia, przyczyn wędrówki – i dopiero ich analiza w miejscu, w którym chce się schronić, przesądza o tym, czy spełnia on kryteria gościnności. Oczywiście sądzony Sokrates, który jest Ateńczykiem, choć sam odczuwa, że przemawia do sądu z zewnątrz prawomocnego języka *polis* i który jest posądzany o sofistykę, ale twierdzi, że jego język jest plebejską mową *agory*, nie mieści się w ścisłych rozróżnieniach między „swoim" a obcym. Znów jest z „trzeciego rodzaju", jest radykalnie obcy, choć tutejszy. Można go ugościć tylko na zasadzie gościnności, którą Derrida nazywa gościnnością bezwarunkową, która jest wolna od wszelkich kryteriów, otwarta na radykalną obcość. Taka gościnność musi być gościnnością *khory* – musi być pozbawiona oczekiwań i właściwości, jeśli ma zaakceptować to, co inne. Musi być na wzór przykładów, które Platon podaje w *Timajosie*: być jak mamka, która bierze na wychowanie nieswoje dzieci, jak bezwonna ciecz, która nasiąka obcym zapachem.

Bezwarunkowa gościnność sama jest jednak perspektywą aporetyczną, czego Derrida ma pełną świadomość. Nie oznacza ona rażącego uprzywilejowania tego, kto przychodzi z zewnątrz, gościa kosztem tego, kto okupuje pozycję wewnątrz *polis*, *oikos* czy innej

[144] Ibidem, s. 21–23.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przestrzeni, w której wydarza się gościnność. Wówczas nie mielibyśmy do czynienia z gościnnością, lecz z gwałtownym najściem, najazdem, wywłaszczeniem. Arbitralna władza gospodarza nad gościem przerodziłaby się w swoje równie niepokojące przeciwieństwo: dyktaturę gościa. Dekonstrukcja nie postuluje przecież odwrócenia ról. Jej stawką nie jest obsadzenie żebraka na tronie i wygnanie dotychczasowego króla z zamku. Chodzi o ujawnienie mechanizmu, który musi generować binarne, hierarchiczne podziały, wykazanie ich arbitralności i uwrażliwienie na przemoc, jaka wiąże się z ich ustanowieniem i reprodukowaniem.

W przypadku analizowanego fenomenu, który wprost już dotyczy warunków, na jakich możliwe jest przekraczanie granic, wzorców inkluzji i ekskluzji generowanych przez praktyki regulujące przepływ ludzi, Derrida – znów za Benvenistem – zwraca uwagę na rozchwiane znaczenie terminu „gościnność" w językach starożytności[145]. Łacińskie *hospes*, od którego wywodzą się także polskie terminy „gospodarz" i „gość" – jak też nazwy miejsc, w których realizowana jest gościnność („gościniec", „hospicjum", „szpital", „hostel", „hotel") – zawiera w sobie wszystkie pozycje podmiotowe, które tutaj analizuję. Oznacza tyleż gospodarza, co gościa oczekiwanego, jak i gościa nieproszonego, intruza, a nawet wroga, cudzoziemca. Również pokrewny termin łaciński *hostis* odsyła do osoby, która odwiedza (gość), jak i nawiedza, nachodzi (wróg). Nierozstrzygalność wpisana w słowa opisujące jednocześnie gospodarza, gościa, obcego i wroga zostaje nieco osłabiona przez języki współczesne, nie dzieje się tak jednak całkowicie. W języku angielskim odróżniamy *host* („gospodarza") od związanego z nim etymologicznie, ale jednak wyodrębnionego *guest* („gościa"). Nierozstrzygalność ujawnia się w angielskim czasowniku *to host* („gościć") i w bardzo podobnym przymiotniku *hostility* („wrogi") – widoczna jest także w zestawieniu rzeczników „gościnność" (*hospitality*) i „wrogość" (*hostility*). To właśnie ona skłania Derridę do pisania o wrogościnności (filozof tworzy francuski neologizm *hostipitalité* będący zbitką *hospitalité*

[145] A. Pisarek, *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos" 2010, nr 14–15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i *hostilité*). Nierozstrzygalność łacińskiego pierwowzoru zachowała się chociażby w językach włoskim i francuskim. W tym pierwszym „gość" i „gospodarz" funkcjonują jako *ospite*, zaś w języku ojczystym Derridy jako *l'hôte*[146].

Chociaż tylko gościnność bezwarunkowa – gotowość do bycia niegotowym na przyjęcie przybysza w swoje progi – jest gościnnością prawdziwą, która nie osuwa się w asymilację tego, co w gościu rzeczywiście obce, i tego, co faktycznie wymaga gościny, to towarzyszy jej stale zagrożenie przeistoczenia się relacji gościnności w relację wrogości, która nakreśla niegościnne podziały typu my/ /oni, swój/obcy. W prawdziwej gościnności gospodarz staje się gościem we własnym domu, co nie oznacza jeszcze, że gość przejmuje rolę gospodarza. Są oni obaj „w gościnie", we wspólnym zobowiązaniu podtrzymywania przyjacielskiej relacji gościnności, ale pozostają wystawieni na wrogość. Bycie gościem we własnym domu może przeistoczyć się w bycie więźniem w coraz mniej własnym domu, zaś od drugiej strony gość może równie łatwo próg domu przekroczyć, co zostać za niego wyrzucony. Gościnność jest bowiem kłopotliwa – co więcej: musi być kłopotliwa, żeby była prawdziwą gościnnością[147]. Gościmy tylko tych, którzy są od nas odmienni: którzy nie jedzą naszych potraw, inaczej zachowują się przy stole, nie śmieją się z naszych żartów i nie słuchają naszej muzyki. Gościmy tylko tych, w przypadku których zaproszenie: „czuj się jak u siebie w domu", prowadzi do skutków innych, niż zakładaliśmy. Sens tak rozumianej gościnności jest zachowany w idei pustego nakrycia przygotowanego na wigilijnym stole. Zbłąkany wędrowiec, który mógłby się o nie upomnieć, najprawdopodobniej nie byłby jednak pachnącym, odświętnie ubranym gościem, takim jak gospodarze. Sens pustego nakrycia jest inny: jesteśmy – przynajmniej deklaratywnie – gotowi na kogoś, kto zaburzy komfort wieczerzy, kto zmusi gospodarzy do nagłej krzątaniny.

---

[146] R. Stanczewski, *Rozmawiajmy o uchodźcach: gościnność w językach świata*, http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/artykul_goscinnosc_o.pdf (dostęp: 18.06.2016).

[147] C. Wodziński, *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk 2015, s. 10–13.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W gościnie podział na gościa i gospodarza jest więc tyleż niemożliwy – gdyż podejmują się oni i są podejmowani nawzajem, gdyż goszczą się oni i są goszczeni jednocześnie – co konieczny, gdyż zawsze kończy się ustanowieniem pewnych zasad panujących w domu. Nawet najbardziej inkluzywne i przyjazne zasady pozostają jednak zasadami, generują pewne wykluczenia, dystrybuują nagrody i kary, wywołują niechęć i wreszcie: wrogość. Każda cenzura określonego typu zachowań – Derrida podaje przykłady kontrolowania przepływów komunikacyjnych (telefon, e-mail, wyszukiwarki internetowe itd.)[148] – która ma bronić domu i jego praw gościnności, ogranicza zarazem gościnność. W jej wyniku pewien typ gościnności warunkowej jest uznany i podtrzymywany, inny zaś stanowczo wykluczony. Ale także sprzeciw wobec cenzury, wobec obrony domu jest – ze strony przybywających, którym odmówiono gościny – sprzeciwem w obronie domu, ich domu. Tym bowiem, co najbardziej własne, najbardziej „domowe", są doświadczenia, nawyki, wzorce, inklinacje, które przynosi się z domu, nawet gdy przestrzeń domu – dom w ścisłym sensie – porzuciliśmy[149]. Jakiego rodzaju granica potrzebna jest na progu domostwa, by zabezpieczyć przed przejściem gościnności we wrogość? Jak miałyby wyglądać progi europejskości, by nie były zbyt wysokie i strome dla tych, którzy chcieliby się po nich wspiąć, ani zbyt śliskie dla tych, którzy boją się z nich spaść?

Nierozstrzygalne granice

Pewnych wskazówek dostarcza inne nierozstrzygalne, liminalne pojęcie – *parergon*, zaczerpnięte przez Derridę z Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*. Najbardziej rozpowszechnione znaczenie terminu *parergon* odnosi się do jego liczby mnogiej (*parerga*) i wyraża zbiór dzieł ubocznych danego autora, także dotąd niepublikowanych czy pośmiertnych. Derrida zwraca uwagę, że w tym sensie *parergon* jest obok *ergonu* lub ponad *ergonem* – gdzie *ergon* byłby dziełem właś-

[148] J. Derrida, *Of Hospitality*, s. 49.
[149] Ibidem, s. 91.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ciwym, głównym w zbiorze danego twórcy[150]. Funkcjonuje więc w sposób zbliżony do marginesów, przypisów, notatek zawartych na skraju kartki czy na odwrocie: nie jest częścią kanonu dzieł, a więc wnętrza, *ouevre* autora; nie jest jednak także dorobkiem osierocony czy niepodpisanym przez twórcę.

Przypomnijmy, że według Derridy funkcja marginesu polega na dyslokacji tekstu, na otwarciu go na jego zewnętrze, na intertekstualność. Analogiczne usytuowanie i podobną funkcję odnajdujemy w estetyce Kanta. W *Krytyce władzy sądzenia* pojęcie *parergonu* nie odnosi się już do katalogu dzieł – niemiecki filozof posługuje się nim w analizie struktury dzieła artystycznego[151]. *Parergon* jest tym, co oddziela wytwór artystyczny od jego zewnętrza, nakreśla granice dzieła, ochrania je, ale też miarkuje artystę w jego ekspansjonizmie. Kant podaje trzy przykłady występowania *parergonu*: ubranie przyodziane przez modela, kolumny otaczające budynek i obramowanie obrazu[152]. Łączy je to, że *parergon* spełnia w nich funkcję obramowania, zakreśla granice dzieła sztuki. Kant zdaje sobie jednak sprawę z ryzyka, jakie wiąże się z użyciem *parergonu*. Nie może być on zbyt kruchy, jeśli ma zabezpieczyć dzieło przed wpływem otoczenia – stąd wynika jego konieczność. Ale nie może też być zbyt okazały, zbyt natarczywy, jeśli ma nie przyćmić dzieła, które okala, albo jeśli nie powinien zlać się z tym, co obramowuje. *Parergon* jest zarówno konieczny, jak i niepożądany, musi pozostawać w związku wewnętrznym z dziełem, ale też musi być on na tyle dyskretny i niejako zdystansowany, by nie stanowić zagrożenia. Dlatego Kant zaleca, by ornamentacyjna funkcja *parergonu* (na przykład ramy malarskiej) była oszczędna, by *parergon* nie stał się niczym więcej niż foremką dla właściwego przedmiotu sądu estetycznego. Jeśli bowiem złocenie *parergonu* będzie zbyt okazałe i za bardzo przykuje uwagę odbiorcy sztuki, wówczas stanie się przedmiotem właściwym, zewnętrze wedrze się do wnętrza i sąd estetyczny będzie już niemożliwy[153].

---

[150] J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003, s. 65.
[151] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 2004, s. 99–100.
[152] J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, s. 69–73.
[153] Ibidem, s. 79.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Rola granicy jest więc służebna i techniczna wobec przedmiotu, który ma odgraniczyć. Wychodzi jednak z tej podległej pozycji, ilekroć skupia na sobie nadmierną uwagę: wówczas przedmiot staje się granicą, jest osaczony i w konsekwencji staje się czymś innym, niż miał być, dzięki stabilizującej funkcji granicy.

Wszystkie przywołane tutaj na użytek lepszego zrozumienia samoznoszącego się charakteru granicy nierozstrzygalniki: *tympanum*, *khora*, gość-inność, *hymen*, *parergon*, łączą w sobie przeciwstawne znaczenia, które na gruncie interesującej mnie problematyki konstruowania granicy wspólnoty politycznej i możliwości jej transgresji najlepiej objaśnia chyba przywołany już przez Derridę splot etymologiczny i semantyczny: znak–marchia–margines–marsz, *marque–marche–marge–marche*. Bliskość tych wyrazów zdradza opozycyjne znaczenia, w jakie są one uwikłane. Znak, marchia i margines funkcjonują jak foremki stabilizujące znaczenie innego elementu – odpowiednio: pojęcia, terytorium, tekstu. Ale wszystkie narażone są na czwarty element powyższego splotu, zaburzający ich stabilizujący wpływ: na marsz. Czy będzie to niekończący się pochód znaczących odsyłających do innych znaczących, czy zatrzęsienie tekstów kierujących się do innych tekstów, czy inwazja obcych wojsk – granice nieustannie narażone są na dekonstrukcję.

Jednak traktowanie granicy w kategoriach marchii rozumianej jako otwarcie na zewnętrze musi uruchamiać „wojskowo-wojenny styl myślenia”[154] nakierowany na fortyfikację marchii. Nic dziwnego, że Derrida nie miał złudzeń, że granicę można by raz na zawsze znieść. Wiązał z dekonstrukcją znacznie skromniejsze nadzieje: na ciągłe kwestionowanie granic, demaskowanie ich arbitralności i przemocy, jaka się z nimi wiąże. Nie uważał natomiast, by zadaniem dekonstrukcji było konstruowanie nowych granic w miejsce zastanych ani oddawanie się marzeniom o zwykłej nieobecności obramowania[155]. Walka z tyranią pojęć, z ich zamknięciem może polegać tylko na punktowych interwencjach. Całkowite zniesienie granic

[154] A. Pawliszyn, *Marchołt o filozoficznej marchii. Komentarz do „Marginesów filozofii” J. Derridy*, „Hybris” 2013, nr 22.

[155] J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, s. 87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stwarzałoby ryzyko nieznośnej tyranii przepływów czy też marszów, które nie miałyby ani początku, ani końca. Nie byłoby już więcej marchii, terenów przygranicznych – różnia, która miała burzyć podstawy metafizyki, stałaby się podstawą. Europa, która unieważniłaby siebie, nie byłaby już Europą i płonne byłyby nadzieje, że to, co nadejdzie po niej, byłoby jednostką bardziej inkluzywną.

Stanąć na progu, być granicą

Jak zauważa Vaughan-Williams, strategia oporu, jaką wobec praktyk granicznych podsuwa Derrida, polega na stawaniu okrakiem i wprawianiem granicy w stan aporii. Nie ma tu miejsca ani na jakąś zadowalającą reformę granicy, ani na jej całkowite zniesienie. Widać to wprost w poniższej wypowiedzi francuskiego filozofa, w której domaga się on – gdy to konieczne – oprotestowywania konceptu obywatelstwa:

> Jeśli odczuwam solidarność względem tego konkretnego Algierczyka, który znalazł się w klinczu między Islamskim Frontem Ocalenia a państwem algierskim, albo z tym oto Chorwatem, Serbem czy Bośniakiem, albo z tamtym Afrykaninem, tamtym Rosjaninem czy Ukraińcem, lub kimkolwiek – to nie jest uczucie jednego obywatela względem drugiego, nie jest to też uczucie typowe dla obywatela świata… Nie… To, co mnie z nimi łączy – i o to tutaj chodzi: jest między nami więź, ale ta więź nie może być pojmowana w obrębie tradycyjnych pojęć wspólnoty, obowiązku czy odpowiedzialności – to protest przeciwko obywatelstwu, protest przeciwko członkostwu w politycznej konfiguracji jako takiej[156].

Podobną strategię oporu proponuje idący w ślady Derridy Agamben. Włoski filozof wskazuje, że to, co wydaje nam się fundamentalną granicą, zabezpieczającą prawa polityczne – czyli prawa człowieka – jest stale zagrożone degradacją w stan niepolityczny, w którym nie przysługuje nawet prawo do posiadania praw. W praktykach gra-

[156] Cyt. za: N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis. Biopolitical Security and Beyond*, Oxford 2015.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nicznych, realizowanych już nie tylko na granicach terytorialnych, są wytwarzane sytuacje na granicy prawa, typowe dla stanu wyjątkowego. Podmiotowość Hobbesowskiego człowieka-wilka, naznaczonego całkowitą utratą bezpieczeństwa egzystencjalnego, nie jest wcale domeną stanu sprzed zawarcia umowy społecznej: istnieje niczym stałe ryzyko banicji polegające na przekształceniu obywatela w pozbawionego praw *homo sacer*.

W efekcie jedyne, co ma do zaproponowania Agamben w obszarze pozytywnych rozwiązań przeciwstawionych stanowi wyjątkowemu, to dość enigmatyczny postulat, by zamiast renegocjowania obowiązującego podziału na *zoe* i *bios* – który zawsze będzie rodził wykluczenia i ryzyko ich rozprzestrzeniania się – profanować i dezaktywować ten podział[157]. Ma się to odbywać przez świadome lokowanie się na granicy *zoe* i *bios*, które będzie powodować zacinanie się zdezorientowanej maszyny antropologicznej[158]. Zamiast próbować zagwarantować przynależność podmiotom, które znalazły się w sytuacjach granicznych – takim jak uchodźcy – Agamben proponuje, by dowartościować stan bycia granicą i wokół niego stworzyć nowe rozwiązania polityczne funkcjonujące poza triadą suwerenności, terytorium i populacji.

Odstępując od przesuwania granic polityczności w progresywnym duchu po to, by objęły one wykluczone dotąd podmiotowości, Derrida i Agamben sympatyzują z przebiegłym, subwersywnym pomysłem: chodzi o identyfikację z praktykami, które w swoich skutkach niebezpiecznie zaczynają przypominać policyjne działania stanu wyjątkowego. Chodzi o samodzielne pozbawienie się praw, postawienie się może nie poza wspólnotą, lecz na jej skraju. Chodzi o bycie granicą, ponieważ suweren potrafi radzić sobie z obywatelami i z przybyszami, ale nie może zaakceptować sytuacji nierozstrzygalności między nimi. „Można być obywatelem albo apatrydą, ale trudno sobie wyobrazić, że JEST się granicą"[159]. Różnica między

---

[157] G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 93–116.

[158] J. Bednarek, *Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu*, http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435 (dostęp: 17.08.2016).

[159] A. Green, *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris 1990, s. 107; cyt. za: É. Balibar, *Trwoga mas*, s. 317.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Derridą a Agambenem dotyczy tego, czy można być granicą permanentnie.

Derrida jest tu ostrożniejszy: jego zdaniem nie ma możliwości ucieczki od praktyk granicznych. Zgodnie z jego ujęciem relacji między prawem a sprawiedliwością sprawiedliwość jest powracającą obietnicą, która kwestionuje każdy stan prawny, wytykając mu jego ograniczenia[160]. Nie istnieje jednak żadne finalne rozwiązanie tej aporii. Proponowana przez Derridę transgresja transgresji nie polegałaby zatem na progresywnym przesuwaniu granic, znoszeniu zewnętrza i absorpcji następnych różnic – tak jak dzieje się to w uniwersalistycznej narracji o ciągłym postępie. Byłaby to transgresja zakładająca wyzwolenie się z wyobrażenia o transgresji: transgresja ku temu, co inne niż wnętrze, ku temu, co przekracza każdy reżim prawny czy dyscyplinarny.

Takie stanowisko określane bywa jako „abjektalny kosmopolityzm" – kształtowany nie przez wspólnotę podmiotów (*subject*) podlegających uprzedmiotowieniu (*subjected*), lecz przez wspólnotę odtrąconych, resztek ludzkości, wyklętego ludu ziemi, abjektów[161]. Zamiast opierać się na uniwersalizmie i przynależności abjektalny kosmopolityzm ma łączyć tych, których inkluzja nie może objąć, unaoczniając wybiórczość każdego reżimu przynależności. Trafnie wyraża je deklaracja filozofki Julii Kristevej: „Widziałam ludzkość, która nie ubiega się o włączenie czy wykluczenie z uniwersalizmu, ale zachęca nas, byśmy rozważyli odmienne sposoby bycia i znaczenia"[162]. Wypowiedź ta nie próbuje unieważnić aporii, która nas tu zajmuje. Kristeva deklaruje, że widziała ludzkość, której zobaczyć nie sposób, ponieważ pozbawiona jest znaczenia – co więcej, widziała ją poza porządkiem reprezentacji, wzbraniając się przed pokusą jej semantycznego obsadzenia.

---

[160] J. Derrida, *Force of Law. The "Mystical Foundation of Authority"*, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds. D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson, Routledge 1992.

[161] P. Nyers, *Abject Cosmopolitanism. The Politics of Protection in the Anti-Deportation Movement*, w: *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, eds. N. De Genova, N. Peutz, Durham–London 2010, s. 417–418.

[162] J. Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*, New York 1996, s. 261.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Powyższe obserwacje Derridy – koncentrujące się na symetrycznym zagrożeniu związanym z obroną granic i ich znoszeniem – będą miały ważne znaczenie dla jego ujęcia Europy jako innego kursu/ /kursu Innego. Derrida był zainteresowany tym, czy Europa mogłaby utrzymać swoje roszczenia uniwersalistyczne i transgresyjne ciągoty, doprowadzając jednocześnie do pluralizacji horyzontów emancypacji. Tą kwestią zajmiemy się w części drugiej.

W odróżnieniu od Derridy Agamben zdaje się sądzić, że zachodzi możliwość subwersywnego „urządzenia się" w stanie wyjątkowym i demontażu biopolityki przez uwolnienie życia od podległości prawu. Propozycję autora *Homo sacer* rozwiniemy jeszcze w części trzeciej. W jego przypadku transgresja transgresji będzie oznaczać nie – jak u Derridy – postawienie problemu wnętrze/zewnętrze czy uniwersalizm/partykularyzm w nowych ramach teoretycznych, lecz dążenie do jego unieważnienia. Propozycja ta będzie miała burzycielskie – choć, być może, nazbyt utopijne – konsekwencje także dla geopolityki. Będzie ona zakładała, ni mniej, ni więcej, urządzenie świata poza paradygmatem suwerenności.

Autonomia migracji. Transgresja przed granicą

Ale czy poststrukturaliści mają nam do zaoferowania coś więcej niż stawanie na granicy okoniem, demaskowanie iluzoryczności praw człowieka czy karkołomne urządzanie się w stanie wyjątkowym? Mówiąc wprost, czy odnajdziemy tu jakiegoś rodzaju afirmatywną filozofię polityczną wobec granic, obiecującą ich twórcze i emancypacyjne przetworzenie? Zajmiemy się teraz autorami, którzy stawiają sobie taki cel. W kontrze do pesymistycznego wydźwięku prac Agambena, Arendt czy Mbembe, które są skupione na praktykach biowładzy, prowadzących do odpodmiotowienia z życia politycznego ku nagiemu życiu, lokuje się nurt nazywany biopolityką witalistyczną. Nurt ten miał zasadnicze znaczenie dla rozwinięcia perspektywy autonomii migracji. Biopolitykę witalistyczną ufundowały przede wszystkim prace Foucaulta, Gilles'a Deleuze'a i Félixa Guatta-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

riego czy Antonia Negriego i Michaela Hardta. W obszarze studiów nad migracjami najpełniej rozwijają go Sandro Mezzadra i Brett Neilson[163], Nicholas De Genova i Martina Tazzioli[164], Vasillis Tsianos, Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson[165] oraz Manuela Bojadžijev i Serhat Karakayalı[166].

Zasadnicza różnica między nurtem tanatopolitycznym (Arendt, Agamben, Mbembe) a nurtem witalistycznym, w odniesieniu do kwestii granic politycznych, dotyczy tego, komu w pierwszej kolejności przysługuje zdolność do ich kreślenia. Zdaniem przedstawicieli nurtu tanatopolitycznego granice są wyznaczane przez biowładzę, a podmioty jednostkowe i populacja jako całość stają się przedmiotem jej działania. Wobec totalnej przemocy pozostaje im niewiele poza jej unikaniem. Witaliści przyjmują założenie przeciwne: pierwotne wobec władzy suwerennej są opór i samoorganizacja podmiotowości, które tworzą sieciową, pluralistyczną wielość[167]. To dopiero w odpowiedzi na praktyki samoorganizacji następuje reakcja władzy, która żywi się, a nawet pasożytuje na wielości, wprowadzając między nią podziały, hierarchie, granice. Pulsujące życie, wędrujące ciała stają się migrantami dopiero, gdy napotykają urządzenia biowładzy.

(Porowata) Twierdza Europa

Jak precyzuje Stephan Scheel, autonomię migracji należy definiować jako dynamiczny konflikt urządzeń regulujących mobilność (granic, technologii, baz danych, personelu, przepisów), zorganizowanych na kształt reżimów migracyjnych, z migrantami, którzy usiłują wy-

[163] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit.
[164] N. De Genova, *The Deportation Regime. Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*, w: *The Deportation*, s. 33–67.
[165] D. Papadopoulos, N. Stephenson, V. Tsianos, *Escape Routes. Control and Subversion in the 21st Century*, London–Ann Arbor 2008.
[166] M. Bojadžijev, S. Karakayalı, *Recuperating the Sideshows of Capitalism. The Autonomy of Migration Today*, http://www.e-flux.com/journal/recuperating-the-sideshows-of-capitalism-the-autonomy-of-migration-today/ (dostęp: 17.08.2016).
[167] N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mknąć się spod ograniczających ich regulacji[168]. Autonomia migracji powstała w latach 90. XX wieku jako podejście polemiczne wobec wspomnianej metafory Europy-twierdzy. Rosnące grono aktywistów na rzecz wolności przepływu oraz teoretyków granic i migracji zakwestionowało przekonanie, zgodnie z którym podstawową funkcją granic jest ustanawianie wykluczenia i blokowanie ruchu, co sugerowałaby metafora twierdzy. Zwłaszcza w warunkach globalizacji granice nie mogą mieć czysto represyjnego charakteru. Muszą spełniać funkcje bardziej produktywne – modulować ruch i czynić to w sposób elastyczny i zręczny. Biopolityka migracji, która koncentruje się na praktykach zarządzania mobilnym życiem, wzmacniania przepływów pożądanych i wygaszania nieproszonych, umożliwiła autonomistom pełniejszą konceptualizację funkcjonowania granic niż ta oferowana przez zwolenników narracji o Europie-twierdzy. Otworzyła ona pole do analizy nowych zjawisk, takich jak eksternalizacja i internalizacja granic, ich technologizacja i biometryzacja, ustanawianie warunków deportowalności, praktyki przetrzymywania migrantów, zbierania informacji czy patrolowania szlaków migracyjnych.

Jednak tym, co stanowi o specyfice autonomii migracji, jest sformułowane przez jej zwolenników założenie, że wyliczone tu urządzenia biowładzy stanowią reakcję na pewnego rodzaju eksces mobilności, który jest wytwarzany przez migrantów. Usiłują one ten eksces ujarzmić, skanalizować go i poznać po to, by nim skutecznie zarządzać. Nadwyżka mobilności jest niemożliwa do powstrzymania – zdaniem autonomistów kolejne urządzenia kontroli prowokują jedynie nowe taktyki oporu i subwersji, nowe płaszczyzny walki. Reglamentacja prawa do przepływów sztucznie wytwarza jego ekskluzywność, co zmusza migrantów do obierania nielegalnych form mobilności. Mieszczą się tutaj rozmaite formy sprawczości migrantów, których nie ukazuje jednostronny dyskurs o Europie-twierdzy, nadmiernie eksponujący omnipotencję władzy. Te formy sprawczości, które autonomiści pragną dowartościować, to na przykład: przedkładanie sfałszowanych lub podkoloryzowanych dokumentów

[168] S. Scheel, *Autonomy of Migration? Appropriating Mobility within Biometric Border Regimes*, London–New York 2019.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w konsulatach podczas aplikacji o wizę; odgrywanie w kontaktach z personelem performansów, które mają zwiększyć szansę na otrzymanie zgody na podróż; wyrabianie nowych paszportów, by ukryć informację o poprzednich niepowodzeniach w ubieganiu się o wizę; posługiwanie się nakładkami zmieniającymi linie papilarne podczas procedur biometrycznych, a nawet wypalanie skóry na palcach (zob. il. 14), dokonywanie operacji plastycznych i niszczenie dokumentów, by zmienić urzędową tożsamość; zawieranie małżeństw w celu uzyskania obywatelstwa; korumpowanie pracowników konsulatu; przedstawianie fikcyjnych źródeł utrzymania; pozostawanie na terenie UE po wyczerpaniu się czasowego pozwolenia pobytu; zmagania o dostęp do opieki zdrowotnej, edukacji i o terminową wypłatę wynagrodzenia; zbiorowe formy protestu i nacisku pod placówkami dyplomatycznymi, na lotniskach, w obozach detencyjnych czy na granicach terytorialnych; wreszcie, wszelkie nielegalne próby sforsowania granic drogą lądową, wodną czy powietrzną.

Autonomia migracji podkreśla, że władza nie ma monopolu na ustanawianie granic, że są one nieustannie kontestowane przez migrantów, którzy aktywnie je rekonstytuują, stawiając opór i wynajdując nowe linie ujścia. Jeżeli współcześnie granice wyszły z formy i znajdują się w ruchu, to dlatego, że wymusili to migranci rozpisujący kontury Europy ciągle na nowo, niepozwalający jej się ukonstytuować i utrzymać trwałego przebiegu podziału wnętrze/zewnętrze Europy. Nawet zabiegi biometryzacji granic, które miały udaremnić migranckie taktyki uchodzenia spod spojrzenia władzy, nie są w stanie spełnić swojej obietnicy totalnej kontroli. Migranci kontestują je za pomocą przedkładania sfingowanych dokumentów, zeznań podstawionych świadków czy zmiany wizerunku i tożsamości[169]. Biometryzacja, umieszczająca w europejskich bazach awatary migrantów, pewnego rodzaju kopie ich tożsamości, które mają pozwolić na ich szybką i łatwą identyfikację, okazuje się równie dziurawa jak inne formy granicy. W wielu przypadkach ze zmagań z granicą zapisywaną w ich ciałach migranci wychodzą zwycięsko, ponieważ techno-

[169] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

logia, a zwłaszcza jej zastosowanie w różnych kontekstach społecznych, nie jest i nie może być niezawodna.

Scheel definiuje autonomię migracji za pomocą sześciu cech charakterystycznych[170]. Po pierwsze, perspektywa ta kładzie nacisk na społeczny i podmiotowy wymiar procesów migracyjnych – umożliwia to postrzeganie migracji jako wprawdzie rozproszonego i zróżnicowanego, ale jednak możliwego do wyodrębnienia ruchu społecznego, który stawia pewne żądania, dysponuje właściwymi sobie praktykami, tworzy swój nieformalny kontrobieg wiedzy i doświadczenia i w określonych sytuacjach jest zdolny do kolektywnego, zorganizowanego działania. Pozwala to autonomistom twierdzić, że rozdźwięk między założonymi celami polityk nastawionych na zarządzenie migracją a jej faktycznym przebiegiem, w dużej mierze niekontrolowanym i zaskakującym, nie wynika z jakichś niedostatków technicznych, sprzecznych interesów politycznych w Unii Europejskiej czy ograniczeń nakładanych przez dyskurs praw człowieka, ale ze skuteczności, jaką dysponują migranci w swoim działaniu. Okazuje się, że obietnice zwolenników ścisłego kontrolowania migracji nie mają pokrycia w rzeczywistości – każda forma delegalizacji i reglamentowania mobilności stwarza zapotrzebowanie na nowe taktyki oporu.

Po drugie, autonomiści rozumieją migrację jako władzę konstytuującą, która inicjuje przeobrażenia sfery politycznej w sposób oddolny i ustanawia takie formy uprawiania polityki. Nie mieszczą się one w porządku konstytucyjnym – jest to rodzaj polityczności, który wykracza poza obszar tego, co możliwe w instytucjonalnej polityce, a w szczególności kwestionuje obowiązujące kategorie obywatelstwa, przynależności, rynku pracy czy wspólnoty politycznej.

Po trzecie, o czym była już mowa, sprawczość migrantów jest uprzednia wobec działania urządzeń władzy – te ostatnie podlegają ciągłym innowacjom, dzięki którym mają skuteczniej odpowiadać na nowe praktyki migranckie.

[170] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Po czwarte, autonomia migracji jest zorientowana na działania podmiotowości pozapaństwowych, ma więc nastawienie anarchizujące, delegitymizujące opresyjną biowładzę.

Po piąte, autonomiści postrzegają granice nie jako apolityczne i techniczne urządzenia ochraniające sferę polityczną, ale jako ważne przestrzenie walki politycznej. Odnotowywane i postulowane przez nich upolitycznienie granic nie odnosi się zresztą jedynie do tradycyjnych granic terytorialnych – granica pojawia się wszędzie tam, gdzie dochodzi do walk społecznych o równość. Stawką walki migrantów nie jest zatem jedynie inkluzja i prawo do mobilności przestrzennej. Dostęp do dobrej pracy, do usług publicznych, bezpieczeństwo w obliczu ksenofobii, uniknięcie identyfikacji i ryzyka deportacji, legalizacja statusu – walki te są kontynuowane już w kraju docelowym i dotyczą, choć w różnym stopniu, zarówno nielegalnych, jak i legalnych imigrantów. Co więcej, mogą wchodzić one w związek z ruchami społecznymi, związkami zawodowymi i innymi mobilizacjami tworzonymi głównie przez „autochtonów" – tym samym prowadząc do zatarcia różnicy między „nami" a „nimi".

Po szóste – i ostatnie – Scheel zwraca uwagę, że autonomiści odrzucają kategorie Europy-twierdzy, represji i wykluczenia jako zbyt jednostronne, gdyż uznają, że reżimy cyrkulacji są zaabsorbowane przede wszystkim wytwarzaniem hierarchii społecznych w odniesieniu do mobilności, legalności i nielegalności, dostępności i niedostępności, włączenia i włączenia przez wyłączenie (produkcja nagiego życia).

Wszystkie sześć cech wyróżnionych przez Scheela – autonomia migracji jako ruch społeczny, władza konstytuująca, sprawczość wyprzedzająca, siła pozapaństwowa, podmiot walk granicznych i przedmiot zarządzania reżimów cyrkulacji – wypływają ostatecznie z założenia, że to mobilna wielość wyznacza granice działania biowładzy, a nie na odwrót. Moc, którą dysponuje biowładza, okazuje się zawłaszczaniem oddolnie wytworzonego potencjału, ale nigdy nie wyczerpuje go w całości, zawsze wymyka się jej pewna nadwyżka ruchu i swobody. Założenie to zostało wyprowadzone z trzech głównych tradycji teoretycznych: marksistowskiego operaizmu, teorii władzy konstytuującej i immanentystycznego materializmu.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Od włoskich heretyckich marksistów, związanych z podejściem autonomii robotniczej (*operaismo*), które rozwinęło się w łonie zachodniego marksizmu w latach 60. i 70. XX wieku[171], autonomia migracji przejmuje programowe założenie o potrzebie dokonania „przewrotu kopernikańskiego" w ujmowaniu relacji pracy żywej i kapitału. Śladem filozofa Maria Trontiego, który dowodził, że to klasa robotnicza wyznacza warunki rozwoju kapitału, a nie odwrotnie[172], zwolennicy autonomii migracji przyznają inicjatywną rolę mobilnej pracy żywej, a reaktywną – urządzeniom biowładzy. Przejmują od operaistów także koncept „fabryki społecznej" opisujący proces zacierania się granic między sferą produkcji (fabryką) a sferą cyrkulacji/reprodukcji (społeczeństwem), w wyniku którego wszystkie stosunki społeczne stają się produktywne i wszystkie podmiotowości – nie tylko robotnicy w sensie tradycyjnym (pracownicy fabryki) – należą do klasy robotniczej[173]. W studiach nad migracjami autonomiści przejęli więc operaistyczne założenia o pierwotności oporu mobilnych pracowników zglobalizowanej fabryki społecznej względem kapitalistycznej biowładzy – oporu prowadzonego w warunkach produkcji, która rozsadza wszelkie granice terytorialne.

Witalistyczne teorie migracji korzystają z dorobku operaizmu, między innymi za pośrednictwem Antonia Negriego i Michaela Hardta. Autorzy *Imperium* lokują się zarazem w drugiej i trzeciej perspektywie, na których opiera się autonomia migracji. W swoich pracach pożenili bowiem autonomię robotniczą z bardziej fundamentalnym namysłem nad teorią władzy i państwa oraz z podejściem biopolitycznym. Należy do nich namysł nad władzą konstytuującą – która wyraża się w mocy samoorganizujących się podmiotowości – i możliwością uniknięcia zagrożenia, w którym przeobraża się ona

---

[171] *Autonomia robotnicza*, red. K. Król, Poznań 2007; S. Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

[172] A. Toscano, *Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri and the Subject of Antagonism*, „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy" 2009, Vol. 5, No. 1.

[173] M. Tronti, *Fabryka i społeczeństwo*, przeł. S. Królak, http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo/ (dostęp: 19.08.2016).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w wyalienowane struktury władzy ukonstytuowanej z ich aparatem przemocy.

Tradycją, która pozwoliła Negriemu wyjść poza zaklęty krąg władzy ustanawiającej prawo i podtrzymującej prawo, okazał się polityczny materializm, w szczególności proweniencji Spinozjańskiej[174]. Negri zinterpretował centralne dla filozofii Benedykta Spinozy pojęcie *conatus* (wola) w wymiarze produktywnym, a nie samozachowawczym, jak zwykło się to czynić. Zgodnie z tym nowym odczytaniem, ciała dążą do największego możliwego samorozwoju, wchodząc ze sobą w interakcje oparte na afektach radosnych[175]. Ten oddolny sposób zawiązywania się wspólnoty jest możliwy dzięki władzy konstytuującej, którą Negri nazywa mocą (*potentia*). Należy go odróżnić od momentu, który zdaniem teoretyków umowy społecznej jest niezbędny, a zdaniem Negriego świadczy jedynie o degeneracji wspólnoty: od momentu władzy (*potestas*). Jak referuje stanowisko Negriego Joanna Bednarek:

> Nowożytne teorie suwerenności naznaczone są błędem absolutyzacji władzy [*potestas*], którą przedstawiają jako autonomiczną i jakościowo odrębną od mocy [*potentia*], podczas gdy w rzeczywistości jest ona tylko pochodną, jednym z efektów mocy. Prawo nie jest ontologicznie samodzielne; da się zredukować do mocy. To samo dotyczy suwerennego, jurydycznego modelu władzy[176].

Jak zauważa autorka *Polityki poza formą*, teorie władzy suwerennej potrzebują momentu konstytuowania się ludu po to, by wydzielić go z wielości i odróżnić od pogardzanego plebsu. W analogiczny sposób prawowity lud i legalni migranci zostają odróżnieni od nielegalnych intruzów w toku współczesnych procesów migracyjnych.

---

[174] A. Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minnesota 1999, s. 303–335.

[175] Idem, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minnesota 1991, s. 146; F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.

[176] J. Bednarek, *Jak możliwa jest absolutna demokracja?*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 4, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/02.Bednarek.pdf (dostęp: 20.07.2016).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Negri usiłuje jednak zachować podmiotową rolę mas – w tym celu konieczne okazuje się wypracowanie idei, w której władza konstytuująca nie zostanie podporządkowana władzy ukonstytuowanej. Jak zachować *potentia* tak, aby nie wyczerpywała się w momencie konstytucyjnym? W odróżnieniu od rewolucyjnej przemocy, która wybucha sporadycznie w momentach przesilenia, zdaniem Negriego podmiotowość wielości (*multitude*) wyraża się w jej nieustannej, codziennej kreatywności i produktywności[177]. W tym miejscu problematyka jurydyczna zostaje uzupełniona o perspektywę biopolityczną, która bada warunki produkcji życia społecznego. Jednak *bios* nie jest tutaj – jak w podejściu tanatopolitycznym – właściwością, którą można posiąść wraz ze wzbogaceniem swojego życia biologicznego (*zoe*) przez upodmiotowienie polityczne. Jest natomiast ogółem produktywnych relacji społecznych, wyrazem dążenia ciał do konstrukcji tego, co wspólne[178].

W swoich nowszych pracach napisanych wraz z Hardtem Negri rozróżnia biopolitykę i biowładzę. To rozróżnienie ma w zamierzeniu autorów podkreślić, że życie nie jest biernym produktem władzy suwerennej (biowładzy), ale własnością produktywnego podmiotu biopolitycznego. Negri i Hardt powołują się na późny tekst Foucaulta *Podmiot i władza*, w którym francuski filozof przyznawał – zupełnie jak operaiści – pierwotność oporu względem praktyk dyscyplinujących[179]. Władza konstytuująca czy też biopolityka nie wyczerpywałaby się zatem w żadnym momencie konstytucyjnym, nie byłaby legitymizowana retrospektywnie przez porządek konstytucyjny (władzę ukonstytuowaną czy biowładzę), lecz stałaby na własnych podstawach, stanowiąc ogólną ontologię bytu społecznego, na której pasożytowałyby tylko praktyki utożsamiane z władzą. Rola biowładzy nie byłaby zaś ani fundująca, ani produktywna, lecz pasożytnicza – przechwytywałaby jedynie moc dostarczaną przez wielość[180].

---

[177] M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2005, s. 103–138.

[178] Iidem, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Kraków 2012, s. 282.

[179] M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą" 1998, nr 9.

[180] M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita*, s. 237–244.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Założenia, na których opiera się filozofia Negriego i Hardta, organizują w znacznej mierze perspektywę autonomii migracji. Poświęcam jej uwagę, ponieważ w przeciwieństwie do teorii przywiązanych do triady suwerenności, terytorium i populacji, przepływy, migracje czy ruch nie stanowią w niej anomalii czy zjawiska pobocznego wobec życia politycznego toczącego się w stabilnych granicach wspólnoty, lecz są podstawowym składnikiem dynamiki politycznej. Dlatego witaliści proponują zupełnie inną koncepcję granicy niż podejścia statyczne, które są skoncentrowane na państwie i władzy. Ruch jest według witalistów pierwotny zarówno względem procesów terytorializacji państwa, jak i wobec momentu konstytucyjnego, który formuje lud z motłochu. To właśnie przepływy uruchamiają oba procesy, które odpowiadają za wykształcenie się ośrodka władzy, a następnie wymuszają na tym ośrodku przekształcenia nakierowane na przechwytywanie i modelowanie przepływów.

Deterytorializacje

Autonomii migracji patronuje nie Derrida, dla którego granice są czymś koniecznym, choć aporetycznym i narażonym na ciągłe renegocjacje, lecz Deleuze i Guattari, którzy – podobnie jak w afirmatywnym, libertariańskim duchu interpretowany Foucault – kładą filozoficzne podwaliny pod zrozumienie tego, w jaki sposób granice są aktywnie współwytwarzane i reprodukowane przez praktyki migrantów. Dla autorów inspirowanych poststrukturalizmem Deleuze'a i Guattariego przełomowy charakter miało ich rozpoznanie, że terytorium – a wraz z nim granice – nie są uprzednie wobec ruchu, nie są także statyczne, lecz są uwikłane w nieustanne procesy deterytorializacji.

Deterytorializacja, czyli dekontekstualizacja relacji związanych z dotychczasowym podłożem, w teorii psychoanalitycznej była używana do opisania stanów schizofrenicznych, w których pacjent zatraca własną tożsamość. Deleuze i Guattari niejako zdeterytorializowali to pojęcie, wyprowadzając je poza kontekst praktyki klinicz-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nej[181]. Deterytorializować mogą się populacje opuszczające dotychczas zajmowane terytorium, chłopi rugowani z ziemi przez panów, ale też pragnienie związane z trójkątem edypalnym, ptasie śpiewy czy wzorce kulturowe, jak w przypadku procesów globalizacyjnych. Podmiotem zdeterytorializowanym – funkcjonującym w oderwaniu od terytorium, choć już nie od ziemi – byłby nomada. Generowany przez niego ruch nie wytycza żadnych tras ani szlaków, nie zakreśla terytorium. Jak pisze Bogdan Banasiak:

> Mimo iż marszruta odbywa się zawsze pomiędzy dwoma punktami, to właśnie owo „pomiędzy" posiada pełną autonomię. „Życie nomady to intermezzo", bezustanny ruch, w przypadku którego wszelkie zatrzymanie (punkt) jest tylko momentem na trasie, chwilą spoczynku przy zmianie kierunku[182].

Można więc śmiało określić nomadę jako kogoś, kto żyje w świecie pozbawionym granic. Jednak Deleuze i Guattari w żadnej mierze nie romantyzują doświadczenia nomadycznego. Śledzone przez nich procesy deterytorializacji zwykle popadają w swoje przeciwieństwo: reterytorializację, czyli ponowne związanie podmiotu z terytorium, choć już nie tym samym, które zostało uprzednio zdeterytorializowane. Reterytorializacja jest osiedleniem się, zapuszczeniem korzeni, ustanowieniem nowych współrzędnych i nowych granic. Chociaż autorzy *Tysiąca Plateau* dopuszczają deterytorializację bezwzględną, która nie kończy się reterytorializacją, to przestrzegają, że może ona skutkować autodestrukcją podmiotu. Zazwyczaj zaś deterytorializacja występuje w formie względnej, czyli ustanawiającej w końcu związek z terytorium[183]. Doświadczenie nomadyczne okazuje się trudne do podtrzymywania i podupada, wyrażając się w figurach podróżnika, turysty, autostopowicza, imigranta zarobkowego czy uchodźcy. Pojęciowość zaproponowana przez Deleuze'a i Guat-

---

[181] G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015, s. 628–630.

[182] B. Banasiak, *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*, http://bbogdan.w.interiowo.pl/Nomadologia.pdf (dostęp: 22.06.2016).

[183] G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., s. 162.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tariego pozwala uchwycić podmiotową rolę migrantów w zakresie renegocjowania granic. Przepływy deterytorializują granice, ale gdy ich strumień wygasa, granice zostają zreterytorializowane.

Jak uściślają Papadopoulos i Tsianos, pomocny dla teoretyków autonomii migracji okazał się obecny w pracach Deleuze'a i Guattariego koncept stawania-się[184]. Nie należy go rozumieć jako aspirowania do pewnego modelu tożsamościowego, z którego podmiot został wykluczony, ani reaktywnego mierzenia się z nakładanymi ograniczeniami. Stawanie-się polega na wymykaniu się znormalizowanym większościowym tożsamościom, jest zawsze stawaniem-się niedostrzegalnym, które otwiera pole do zawiązywania nowych relacji i modeli życia. Ruch, o który tutaj chodzi, nie jest zatem transgresją obiecującą poszerzenie uniwersalizmu, ale raczej uniwersalnym projektem demontażu granic mających zabezpieczać znormalizowane wzorce reprezentacji – w tym sensie ruch ten transcenduje transgresję.

Niedostrzegalność, którą muszą wykazać się migranci, by umknąć urządzeniom pochwycenia, identyfikacji, klasyfikacji, kontroli, może odbywać się przez rozchwianie czy zamazanie urzędowej tożsamości; przez zamaskowanie rzeczywistych celów pobytu, destynacji i obranej trasy; zrośnięcie się w amorficzną falę migracyjną, zbyt trudną do policyjnej i administracyjnej obróbki; zjednoczenie się ze swoim fałszywym awatarem w dokumentach lub ze swoją zmyśloną przeszłością w nieprawdziwej ojczyźnie, do której nie można zostać deportowanym. Chociaż stawanie-się niedostrzegalnym może wydawać się skrajnie jednostkowym projektem, to autorzy precyzują, że jego powodzenie jest możliwe, tylko jeśli istnieje on jako element uniwersalnego, nieformalnego obiegu migranckiego, sieci, która stwarza warunki dla skutecznego oporu:

> Materialne stawania-się migrantów nie wyczerpują się w nowych stanach bycia, raczej konstytuują bycie jako punkt wyjścia, z którego nowe stawania-się mogą się wyłonić. Bycie podobne jest tranzytowym przestrzeniom, w których migranci odpoczywają chwilę, łączą się na powrót

[184] D. Papadopoulos, V. Tsianos, *The Autonomy of Migration. The Animals of Undocumented Mobility*, w: *Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues*, eds. A. Hickey-Moody, P. Malins, Basingstoke–New York 2007, s. 223–235.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> ze swoimi wspólnotami, dzwonią do krewnych i przyjaciół, dorabiają więcej pieniędzy, by opłacić przemytników, akumulują moce i przygotowują swoje nowe stawania-się[185].

By sprecyzować, jak możliwe są migranckie stawania-się, jak może postępować transgresja granic, która nie napędza dialektyki normy i odstępstwa, ale znajduje wobec niej linie ujścia, omawiam trzy projekty autonomii migracji osadzone w filozofii poststrukturalistycznej: Mezzadry i Neilsona, Papadopoulosa, Stephensona i Tsianosa oraz De Genovy i Tazzioli.

Anomiczna potencjalność

Jaką funkcję pełnią granice w globalnym, neoliberalnym, usieciowionym kapitalizmie? I jak wobec tego, w tym kontekście, jest urządzona kartografia europejskości? Na to pytanie odpowiadają analizy Mezzadry i Neilsona, w których chcą wyjaśnić kwestię proliferacji granic i ich funkcjonalności dla organizacji akumulacji kapitału i zarządzania mobilną siłą roboczą. Dystansują się oni zarówno od tezy, że globalizacja prowadzi do spłaszczenia świata, jak i od paradygmatów opierających się na przekonaniu o jego ponownym zamurowaniu.

W książce *Border as Method* autorzy połączyli poststrukturalistyczną ontologię zaczerpniętą od Deleuze'a, Guattariego, Foucaulta, Negriego i Hardta z rozpoznaniami Balibara dotyczącymi multiplikacji granic. W efekcie stwierdzili oni, że współcześnie obserwujemy rozplenienie się walk granicznych, których nie należy sprowadzać do konfliktów toczonych na granicach terytorialnych i wokół nich – to tylko jedna z ich wielu odsłon, najbardziej oczywista. Walki graniczne, które mają na myśli Mezzadra i Neilson, dotyczą wszystkich mechanizmów odpowiedzialnych za ustanowienie typów politycznych podmiotowości przez zabieg, który inny poststrukturalistyczny filozof polityki, Jacques Rancière, nazywa podziałem postrzegalnego, czyli decydowaniem o tym, kto, gdzie i na jakich zasadach może być

[185] Ibidem, s. 228.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wysłuchany, widziany, słyszany czy doświadczany[186]. We wprowadzonym przez Rancière'a podziale na policję i politykę, w którym policja odpowiedzialna jest za zabezpieczanie podziału postrzegalnego przez dzielenie tych, którzy się liczą w danym porządku społecznym, i tych, którzy są z niego wykluczeni, zaś polityka stanowi formę upodmiotowienia tych, którzy się nie liczą, migrantom przysługuje w teorii Mezzadry i Neilsona zdolność do transgresji granic, biowładza jest natomiast odpowiedzialna za ich reprodukcję. Biowładza/policja okazuje się w ich interpretacji pasożytniczym zagospodarowaniem biopolitycznej mocy migrującej wielości – granica pojawia się tam, gdzie jest stawiany opór, w wyniku którego zostałyby zaburzone procesy akumulacji kapitału.

Skoro mamy do czynienia z multiplikacją granic, z ich rozpowszechnianiem się także wewnątrz terytorium, walki toczone przez migrantów mają na celu zniesienie stanów „włączającego wyłączenia" czy „dyferencjacji przez inkluzję", jakie – tu Mezzadra i Neilson czynią użytek z przemyśleń Agambena – definiują doświadczenia rosnących rzeszy ludzi[187]. Zdaniem autorów *Border as Method* współczesne reżimy cyrkulacji ani nie uprzywilejowują mobilności, ani nie sprowadzają się do jej ograniczenia. Raczej stale monitorują, kontrolują i selekcjonują formy przepływów[188]. Również fenomenu nielegalnych przepływów, które powstają w wyniku obejścia zalegalizowanych form, nie należy odczytywać wyłącznie jako dowodu na słabość reżimów cyrkulacji. Produkcja statusu nielegalnego imigranta czy pakunku wpisuje się według Mezzadry i Neilsona w funkcje reżimów cyrkulacyjnych: pracownik, który jest tolerowany na rynku pracy, ale pozbawiony swoich praw, okazuje się – podobnie jak towar, od którego nie trzeba zapłacić cła albo poddać go kontroli na przejściu granicznym – pożądanym typem przepływu[189]. Da się go wykorzystać bez ponoszenia pełnych kosztów i odesłać w razie,

[186] J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007.
[187] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 270.
[188] Ibidem, s. 7.
[189] Ibidem, s. 165.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

gdyby sprawiał problemy. Granice są więc uwikłane w funkcjonalny dla kapitalizmu proces segmentacji i hierarchizacji siły roboczej[190].

Jednak dążenia migrujących pracowników do poprawy swojego położenia, do zrównania warunków ich pracy ze standardami panującymi w kraju, do którego przyjeżdżają, zmuszają kapitał do wynajdywania ciągle nowych form umożliwiających dekompozycję klasy robotniczej, tak aby uzyskać dostęp do taniej siły roboczej. Wraz z migracjami pracowników z peryferii do centrów i z coraz gęściej zawiązanymi sieciami globalnego rynku, możliwymi dzięki infrastrukturze komunikacyjnej, obniżanie kosztu siły roboczej okazuje się coraz trudniejsze. Wobec tego granice odtwarzają się na poziomie podmiotowości – Fichteańskich granic wewnętrznych, czyli tożsamości. Kiedy fizyczny dystans w rozlokowaniu pracujących ciał znika lub redukuje się, certyfikaty zaświadczające o wykształceniu i uprawnieniach pracowniczych, znajomość języka, kolor skóry, wyznanie stają się wówczas czynnikami, które można wykorzystać do dyferencjacji siły roboczej, niekiedy nawet do nastawiania określonych tożsamości przeciwko sobie[191]. W ten sposób w świecie pozornie ulotnych tożsamości odżywają regresywne różnice antropologiczne.

Polityczna podmiotowość migrantów wyraża się nie tylko w walkach toczonych na rynku pracy. Równie ważnym wymiarem jej manifestacji jest kwestia redefinicji obywatelstwa, a więc granic wspólnoty politycznej. Zorganizowane i spontaniczne działania migrantów służą zakwestionowaniu podrzędnej pozycji, jaką przypisuje się im w wyniku procesów inkluzji przez dyferencjację/włączającego wyłączenia[192]. Polityczny i ekonomiczny wymiar obywatelstwa zazębia się. Jak zwracał uwagę Balibar, konstrukcja narodowego państwa socjalnego funkcjonowała w przeszłości jako polityczne remedium na nierówny dostęp do pełnowartościowego obywatelstwa wynikający z ujmowanych w sposób narodowy antagonizmów klasowych[193]. W pierwszej fazie po nowożytnych rewolucjach politycznych obywa-

[190] Ibidem, s. 22.
[191] Ibidem, s. 100.
[192] Ibidem, s. 257–270.
[193] É. Balibar, *We, the People of Europe*, s. 60–62.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tel był tożsamy z burżua, mieszczaninem (w niektórych językach są oni określani jednym terminem – na przykład *der Bürger* w niemieckim). Robotników obowiązywały zaś cenzusy ograniczające dostęp do praw politycznych. Dopiero konstrukcja obywatelstwa w związku z figurą pracownika – a następnie pracowniczki – dzięki reformom społecznym rozszerzyła pełny dostęp do wspólnoty politycznej. Jednocześnie jednak reformy te wytworzyły jako swój skutek uboczny bardziej widoczny i natarczywy dystans między pracownikami-obywatelami a pracownikami-migrantami (zbywatelami). Paradoksalnie nowożytne państwo demokratyczne jest tym mniej inkluzywne, im mocniej opiera się na wyobrażonej więzi z ludem[194].

Nieprzypadkowo wyrażający się w polityce neoliberalnej kryzys narodowego państwa socjalnego zbiega się w czasie ze zjawiskami dekolonizacji, kontraktowania obcokrajowców z zagranicy czy powstawania bloków międzypaństwowych ułatwiających migrację zarobkową. Wraz z utratą stabilności granic terytorialnych i ze słabnącą rolą dotychczasowych geograficznych podziałów w kreśleniu różnic społecznych praktyki graniczne stały się bardziej wyszukane i nietypowe. Schmittiański *nomos* Ziemi zagrożony jest przez *anomos*, czyli to, co wykorzenione, pozbawione miejsca. Coraz trudniej, jak zauważa autor artykułu o przewrotnym tytule *Anomos Ziemi*, utrzymywać, że istnieje jakaś identyfikacja typu „my-tutaj-teraz", która nie byłaby nieustannie podminowywana przez żywiołowe procesy przepływu[195]. Dla niemieckiego jurysty *anomos* – w teologii chrześcijańskiej wspólnota grzechu – był niebezpieczeństwem, które musi powstrzymać *nomos* ustanawiany przed katechetyczną władzę powstrzymującą. Jednak współcześnie w opozycji do perspektywy Schmitta rozwija się dyskurs afirmujący *anomos*, w którym jest on postrzegany jako kontrwładza wobec samowoli imperium[196].

Właśnie do „anomicznej potencjalności" – wielości – odwołują się postoperaistyczni witaliści, widząc w niej kres polityki opartej na zasadzie suwerenności ludu, typowej dla sterytorializowanego ładu

[194] Idem, *Europe*, s. 4–5

[195] H. Lindahl, *The Anomos of the Earth. Political Indexicality, Immigration and Distributive Justice*, „Ethics & Global Politics" 2008, Vol. 1, No. 4.

[196] M. Ratajczak, *Katechon i wielość*, „Znak" 2015, nr 724.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

postwestfalskiego. Transgresja ku uniwersalizmowi nie może odbywać się jedynie na drodze formalnoprawnego zrównania – walki graniczne łączą to, co formalne, z tym, co materialne, obierając za swoją stawkę produkcję tego, co wspólne: „na szali jest tworzenie świata, *fabrica mundi*, która pracuje przeciwko transcendującym impulsom tak państwa, jak kapitału i różnym konfiguracjom ich granic i pograniczy. […] kluczowym elementem w tych walkach jest produkcja podmiotowości, która zarazem podtrzymuje i napędza je”[197]. Mezzadra i Neilson, w odróżnieniu od wielu prominentnych filozofów poststrukturalistycznych, nie ograniczają swoich teoretycznych propozycji do poszerzania zakresu istniejących praw politycznych. Zainteresowanie problematyką marksistowską – ekonomią polityczną globalnego i usieciowionego kapitalizmu – pozwala im mówić o konieczności upolitycznienia sfer produkcji i reprodukcji, upodmiotowienia migrantów jako pracowników, kooperujących ciał zanurzonych w wytwarzaniu dóbr wspólnych. W ich praktykach istnieje pewna nadwyżka tego, co wspólne, która nie pozwala zamknąć się w horyzoncie wyznaczonym przez równość wobec prawa, w koncepcie obywatelstwa. Tym samym horyzont uniwersalizmu, który opierał się na tradycyjnych granicach wspólnoty politycznej, zostaje przekroczony ku wielości instancji, z którymi mierzą się walki graniczne.

Wątek przechodzenia walk granicznych w wytwarzanie dóbr wspólnych zasługuje jednak na odrębne omówienie – powracam do niego w części trzeciej. W tym miejscu rozwinięcia domaga się natomiast kwestia powstawania w konfrontacji z granicami nowych podmiotowości.

Subwersywne podmiotowości

Stawką autonomii migracji nie jest wyłącznie poszerzenie kategorii obywatelstwa, wspólnoty czy inkluzji – jest ona zainteresowana wytwarzaniem alternatywnych form życia społecznego. Na ten aspekt najmocniej z omawianego grona autonomistów kładą nacisk Papa-

[197] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 310–311.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dopoulos, Stephenson i Tsianos. W procesach migracyjnych poszukują oni nowego paradygmatu zmiany społecznej, która – w odróżnieniu od modeli dominujących w XX wieku – nie będzie postępować w wyniku nagłych zrywów i rewolucyjnych zerwań, lecz przez transformację praktyk codzienności. Miałaby ona zachodzić nieustannie, choć nie jest wystarczająco dostrzegana, bo artykułuje się w znacznej mierze w sferze nieformalnej, poza tradycyjnymi kanałami reprezentacji politycznej, takimi jak partie polityczne, związki zawodowe czy ruchy społeczne[198]. Ich zdaniem waga migracji polega na tym, że odsłania takie rozumienie zmiany społecznej, w którym odbywa się ona przez ucieczkę spod urządzeń władzy – wyzwala transformacje, które nie są nakierowane na finalny cel, ale prowadzą ku innym transformacjom, tworzą przestrzeń dla nowych podmiotowości, gdyby te zechciały spróbować własnej ucieczki[199].

Deleuzjańskie stawanie-się-niedostrzegalnym – filozoficzne rusztowanie dla autorów *Escape Routes* – umożliwia w ich ujęciu wyzwolenie od mechanizmów reprezentacji, które znalazły się w nieprzezwyciężalnym kryzysie. Załamanie to wynika z rozpadu narodowej suwerenności, będącej w przeszłości domyślną ramą dla realizacji demokratycznej obietnicy ludu jako jedności. Nawet jeśli lud był targany przez antagonizmy, to podlegały one mediacji przez dyskurs praw i reprezentacji – przez sferę polityczną, która wydawała się odpowiednio zaprojektowana, żeby w produktywny sposób zagospodarować podziały społeczne. Ten pozorny uniwersalizm ludu został jednak efektywnie zakwestionowany – Papadopoulos, Stephenson i Tsianos piszą, że przede wszystkim w latach 60. i 70. Wraz z antyautorytarnymi i anarchizującymi ruchami społecznymi, które wypowiedziały posłuszeństwo partiom, związkom i przedstawicielskim strukturom w ogólności, rozpoczął się nowy model polityki, w którym nie chodzi o aspirowanie do zajęcia w społeczeństwie miejsca, którego nam odmówiono (kontestacja ekskluzji), lecz o odrzucenie przynależności do społeczeństwa po to, by ukonstytuować je w inny sposób. Temu procesowi rozkładu suwerenności ludu-narodu od

[198] D. Papadopoulos, N. Stephenson, V. Tsianos, op. cit., s. xii.
[199] Ibidem, s. xiii.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wewnątrz towarzyszył, wzmacniając go, pęd ku transnacjonalizacji, który ustanowił nowy punkt odniesienia dla polityki. Migracja jest dla autorów ruchem społecznym, który łączy obie tendencje do podmywania suwerenności: wewnętrzną, kwestionującą zasadność reprezentacji, i zewnętrzną, przypominającą, że dyskurs praw obywatelskich okazuje się bezradny, gdy zewnętrze i wnętrze podlegają kontaminacji[200].

W odpowiedzi na mobilność ludzi rozwija się jako technologia kontroli ruchu transnarodowe wielopłaszczyznowe rządzenie, w ramach którego praktyki graniczne tracą swój ścisły związek z terytorium państwowym i suwerennością. Autorzy zwracają uwagę na wpływ transnarodowego rządzenia na mechanizmy upodmiotowienia – granica ma za zadanie zblokować niepożądane przepływy przez wyposażenie dokonujących ich podmiotowości w tożsamość, która umożliwi ich identyfikację i kontrolę. Upodmiotowienie ma jednak – jak zauważał Foucault – dwoistą naturę[201]. Podmiot jest z jednej strony stroną bierną, podległą, jest w zasadzie przedmiotem regulacji (w niektórych językach, na przykład francuskim i angielskim, jeden wyraz – *le sujet*, *subject* – oznacza tyleż „podmiot", co „przedmiot"). Ale z drugiej strony podmiot daje wyraz subwersywnej autonomii, niezgody na narzucaną tożsamość, z którą usiłuje zerwać. Zderzenie migranta z biopolityczną granicą prowadzi zatem do ambiwalentnego upodmiotowienia, które stwarza warunki dla praktyk oporowych.

Praktyki te należy analizować w kontekście globalizującej się akumulacji kapitału. Autonomiści podkreślają, że rozbicie feudalnego porządku, który opierał się na przypisaniu do ziemi i do pozycji społecznej, a także na zamkniętej przestrzeni europejskiej *Christianitas*, uruchomiło imponujące procesy deterytorializacji, spowodowane znoszeniem poddaństwa, rugowaniem chłopów z ziemi i grodzeniami dóbr wspólnych[202]. Wolna praca, na której zasadza się kapitalistyczny sposób produkcji, była zainteresowana rozwijaniem

[200] Ibidem, s. xiv.
[201] M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa 2014, s. 99.
[202] D. Papadopoulos, N. Stephenson, V. Tsianos, op. cit., s. xv.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

własnej autonomii w świecie, którego społeczna przestrzeń znacznie się poszerzyła, tak do wewnątrz, jak na zewnątrz, w Nowym Świecie[203]. Stała się więc nader mobilna. Aparat państwa narodowego okazał się w tych warunkach niezbędny, żeby procesy deterytorializacji pochwycić i sterować nimi. Nigdy w tej mierze nie funkcjonował perfekcyjnie – nawet byłoby to niepożądane, ponieważ akumulacja kapitału potrzebuje nadmiaru nieuregulowanych przepływów. Ruchy społeczne, począwszy od lat 60., wespół z następną fazą transnacjonalizacji odsłoniły prekarny, rozchwiany charakter podmiotowości, która nie może być reprezentowana, ponieważ nie ma wystarczająco trwałego miejsca w strukturze społecznej[204]. Nie zadowala się także przeciwstawną makropolityce mikropolityką, która walczy o uznanie dla mniejszościowych tożsamości, gdyż uznanie wiąże się nieuchronnie z sedymentacją podmiotowości i zblokowaniem procesów stawania-się. Kiedy narodowe państwo socjalne znalazło się – wraz z rozpadem suwerenności i rozwiniętych w jej ramach kompromisów między kapitałem a pracą – w zapaści, model szerokich uprawnień obywatelskich stawał się coraz trudniej dostępny dla migrantów i wszelkich sprekaryzowanych podmiotowości. W związku z tym polityka reprezentacjonizmu wyraża się częściej w wojnach kulturowych, to jest w wojnach plemiennych tożsamości, stylów życia, które udaremniają możliwość wywrócenia stolika i zaistnienia nowych możliwości upodmiotowienia i prowadzenia polityki.

Na poziomie europejskim, który nas interesuje najbardziej, kryzys reprezentacji uruchamia pokusę odnalezienia rzeczywistego europejskiego ludu[205]. Pokusa ta przebiega w poprzek osi prawica–lewica i może skutkować poszukiwaniem europejskiego społeczeństwa obywatelskiego, transnarodowego proletariatu czy identarystycznego rozumienia Europejczyka, którym trzeba się urodzić i którym nie można się stawać. Owych procesów stawania-się-Europejczykiem Papadopoulos, Stephenson i Tsianos poszukują w polityce

[203] K. Theweleit, *Męskie fantazje*, t. 1: *Kobiety, strumienie, ciała, historia*, przeł. M. Herer, Warszawa 2015, s. 305–312.
[204] D. Papadopoulos, N. Stephenson, V. Tsianos, op. cit., s. 23–25.
[205] Ibidem, s. 38.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zewnętrza czy też polityce outsiderów (*outside politics*)[206], która przeciwstawia się reprezentacji jako takiej, a za przedmiot zmiany społecznej obiera nade wszystko samą siebie, swoje praktyki. Polityka outsiderów jest pozbawiona finalnego horyzontu i punktu orientacji – czy to obranego względem państwa, czy Unii Europejskiej. Otwarcie granic polityki, będące materializacją polityki zewnętrza, nie jest nakierowane na redefinicję przebiegu granic, ale kwestionuje każdy reżim policyjności, który zabezpiecza rozkład pozycji społecznych.

Owe reżimy policyjności z konieczności muszą być dziś transnarodowe, to znaczy muszą funkcjonować poza tradycyjnymi granicami wspólnoty politycznej, a w dodatku powinny być elastyczne, aby mogły reagować na nowe artykulacje polityki zewnętrza. Stąd technologie kontroli wprawiają w kryzys reprezentację – na przykład reprezentację Europy – w równym stopniu co migracje, a ich funkcjonowanie ma prowadzić do jednostronnego upodmiotowienia jako uprzedmiotowienia, to jest upodmiotowienia bez wyposażenia w prawa. Policyjność granic jest możliwa, tylko jeśli zostaną one odpolitycznione, sprowadzone do technicznych procedur. Papadopoulos, Stephenson i Tsianos proponują pojęcie „liminalnych porowatych instytucji"[207], by podkreślić swoistą rozpuszczalność i efemeryczność aktorów, takich jak Frontex, Europol czy System Informacyjny Schengen. Instytucje te mają odpowiadać za zarządzanie granicami i czynią to na styku tego, co publiczne, prywatne i ponadnarodowe. Ich rola jest przedstawiana jako niepolityczna, pozostają one w cieniu polityki. Wreszcie charakteryzująca je porowatość okazuje się nie deficytem, który usiłowałyby one przezwyciężyć, lecz koniecznym, funkcjonalnym *modus operandi* w warunkach postsuwerennościowego i transnarodowego rządzenia.

Do odpolitycznienia granic prowadzi także dyskurs humanitaryzmu, który w imię ochrony życia i zdrowia migrantów, wystawionych na ryzyko utonięć, śmierci z wycieńczenia podczas wędrówki, wykorzystania przez przemytników czy w handlu ludźmi, uprawo-

[206] Ibidem, s. 75–76.
[207] Ibidem, s. 173–176.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mocnia operacje „ratunkowe" – coraz trudniej odróżnialne od akcji policyjnych[208]. Humanitarne praktyki mają więc typowo biopolityczny charakter. Wymóg zabezpieczenia życia uzasadnia jego pochwycenie i kontrolę, a nierzadko i zgodę na śmiercionośne operacje władzy. Dzieje się tak w przypadku zdarzeń z udziałem łodzi migranckich i morskiej straży granicznej, podczas których granica między ratowaniem życia a zadawaniem przemocy okazuje się cienka. Odpodmiotowienie, sprowadzenie do nagiego życia, jest perspektywą, przed którą migranci uciekają, dążąc do upolitycznienia. Rzadko artykułuje się ono w narodowej czy nawet unijnej sferze politycznej – z tej przecież zdelegalizowany migrant jest wykluczony. Upolitycznienie, o którym tu mowa, za swój cel bierze wytworzenie lepszych warunków ucieczki. Każdy dryf wchodzi w sieciowe relacje z innymi dryfami, składając się na nadmiar mobilnego uspołecznienia i kwestionując wszelkie reżimy graniczne. Wedle autonomistów słabość pesymistycznych diagnoz Agambena polega na tym, że ogołocenie z życia politycznego okazuje się raczej fantazją biowładzy niż realnym stanem rzeczy – w praktyce migranci zachowują sprawczość, wbrew i pomimo działania urządzeń biopolitycznych.

Sfera codzienności stwarza subwersywne potencjalności, ponieważ kapitał jest uzależniony od mobilności, również mobilności siły roboczej, i od swobody pozostawionej jej w przestrzeni prywatnej. Kapitał zostawia w niej miejsce na ekspresję jednostkowości, rozwijanie zróżnicowanych stylów życia czy wzorców konsumenckich. Z drugiej strony owa swoboda, której zresztą nie sposób poskromić, pozostawia margines, w którym artykułuje się eksces upodmiotowienia. Kapitał potrzebuje codzienności, ale zainteresowany jest takim jej modelowaniem, w którym staje się ona bezpieczna i produktywna. W tym celu różne technologie graniczne szatkują nasze podmiotowości zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe, by wyzyskać z nich skutecznie i opłacalnie te cechy i dyspozycje, które będą funkcjonalne dla akumulacji. W każdym upodmiotowieniu ujawnia się jednak jako efekt uboczny pewne zewnętrze wobec kapitału, które

[208] Ibidem, s. 181.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

może popaść w niezgodę z reprodukcją systemu[209]. Owo zewnętrze tka sieć mobilności, niestabilnego, sprekaryzowanego życia, którego nie da się poddać totalitarnej kontroli. Ta szara strefa oficjalnych reżimów cyrkulacji stwarza okazje do stawania-się-niedostrzegalnym.

Doskonałą ilustrację niedostrzegalnej polityki zewnętrza oferuje awangardowy dokument Laury Waddington *Border* (2004). Twórczyni spędziła kilka miesięcy na polach okalających obóz Czerwonego Krzyża dla uchodźców we francuskim Sangatte w regionie Pas-de-Calais. Zbierający się tam uchodźcy próbowali dostać się nielegalnie do Wielkiej Brytanii, gdzie czekały na nich rodziny, znajomi i niezrealizowane marzenia. Próbowali przekroczyć kanał La Manche, podczepiając się do podwozia ciężarówek i pociągów czy też nawiązując kontakty z przemytnikami. Waddington, ukrywająca się nocą pośród gęstwiny, filmowała małą kamerą rozpaczliwe próby uchodźców, by złapać swoją okazję. Jej sprzęt musiał być pozbawiony odpowiedniego oświetlenia, by nie przyciągnąć uwagi wyłapujących śmiałków policjantów. W efekcie ciała i ruchy bohaterów filmu były oświetlane z dystansu reflektorami przejeżdżających samochodów i pociągów czy odległymi latarniami. Technologiczny niedobór wywołał w tym wypadku efekt niesamowitości – ruchy migrantów wydawały się nienaturalne, jakby byli oni maszynami nakręcanymi na korbkę. Ich twarze zostały uchwycone niewyraźnie, niejako poza reżimem reprezentacji, a krajobraz ich przeprawy – trawy przeczesywane przez wiatr i chmury przesuwające się na horyzoncie –wyzwalały wrażenie ziarnistości niczym z XIX-wiecznych impresjonistycznych obrazów.

Genialność dzieła Waddington bierze się stąd, że udało jej się wynaleźć właściwe medium dla postreprezentacjonistycznej polityki stawania-się, którą za Deleuze'em w odniesieniu do migracji próbują skonceptualizować Papadopoulos, Stephenson i Tsianos. Nie poznajemy żadnego z bohaterów *Border*. Nie widzimy ich twarzy, nie wiemy, co mają do powiedzenia. Głos reżyserki przekazuje nam z offu wyrywkowe informacje na ich temat, ale nie jesteśmy w stanie połączyć tych opisów z obserwowanymi z ukrycia ciałami. Cała ich

[209] Ibidem, s. 252.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przeprawa jest prekarna – obarczona wielkim ryzykiem niepowodzenia, a jej sukces zależy od tego, czy uda im się stać niedostrzegalnymi. Waddington takimi właśnie chce ich uchwycić.

Kontrapunktem dla tego modelu nie-przedstawienia jest sekwencja z protestu migrantów w mieście, gdy dowiadują się, że ich obóz zostanie zamknięty. Policyjne represje, z którymi spotyka się ich zgromadzenie, sugerują – w zgodzie z rozważaniami autorów *Escape Routes* – że reżim reprezentacji jest reżimem policyjnym w dosłownym znaczeniu, dążącym do identyfikacji ciał jednostkowych i do podziału tego, co postrzegalne, czyli tego, kto może się pojawić, gdzie i w jakiej roli, w obrębie ciała społecznego[210]. Dla odróżnienia subtelny sposób filmowania Waddington musi stać się niedostrzegalny. Jak po latach wspomina reżyserka:

> Kiedy jedynym oświetleniem były odległe światła samochodów, rozlokowane w dali latarnie uliczne i latarki policyjne, ciągle mierzyłam się z ograniczeniami tego, co moja mała kamera może uchwycić. Kruche i pojawiające się w punkcie krytycznym obrazy były na skraju zniknięcia. Później nabrałam wrażenia, że moja kamera współgrała z Sangatte. W walce z technicznymi ograniczeniami dotarła do istoty niewidzialności uchodźców i prekarnej kondycji w sposób dużo bardziej efektywny, niż poradziłabym sobie z moim wyuczonymi wyobrażeniami o filmowaniu, bez kłopotów z materiałami i przypadkowością[211].

Niepowodzenie patrzenia, z którym zderzyła się Waddington w Calais, paradoksalnie umożliwiło jej zarejestrowanie owego nadmiaru mobilności, który rozsadza zarówno filmowe środki przedstawienia, jak i polityczny porządek reprezentacji. Niknący za horyzontem, rozpikselowani wędrowcy z jej filmu wraz z przekroczeniem granicy nie zyskują legalnego miejsca w społeczeństwie, lecz pozostają na marginesie, wydeptując ścieżki dla tych, którzy pójdą ich śladem (zob. il. 15).

---

[210] P. Mościcki, *Migawki z tradycji uciśnionych*, Bydgoszcz–Warszawa 2017, s. 208.

[211] L. Waddington, *Border*, https://www.laurawaddington.com/films/1/border (dostęp: 7.03.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Migranckie viapolityki

Związek stawania-się-niedostrzegalnym ze znajdowaniem linii ujścia i z wykorzystywaniem środków transportu, który odsłania *Border*, pomaga przemyśleć zaproponowane przez Williama Waltersa pojęcie viapolityki. Pozwala ono uzupełnić rozumienie subwersywnego upodmiotowienia, które szkicują autorzy *Escape Routes* o istotną, choć zwykle marginalizowaną w badaniach funkcję spełnianą w tym zakresie przez rozmaite pojazdy i materialną infrastrukturę komunikacyjną[212]. W swojej propozycji zmierzenia się z tymi zaniedbania Walters inspiruje się Foucaultowską biopolityką, ale jednocześnie wytyka francuskiemu filozofowi, że ten interesował się wprawdzie urządzeniami zarządzania ruchem – portami, statkami, instytucjami zamykania włóczęgów – jednak traktował je jako instytucje niezbyt mobilne, choć z mobilnością się mierzące[213].

Walters chce uzupełnić w badaniach Foucaulta lukę polegającą na tym, że mobilność była podporządkowywana temu, co osiadłe. Temu uzupełnieniu patronuje zwłaszcza nomadologia Deleuze'a i Guattariego, w której ramach przestrzeń nie jest rozumiana jako świat zewnętrzny, w którym migranci podążają z punktu A do punktu B, lecz jako materialne, najeżone przeszkodami pole gry sił, w którym dochodzi do nieustannego modelowania przepływów, ich przebiegu i intensywności. Niedocenianym elementem tej materialności są właśnie pojazdy i infrastruktura transportowa – poszerzona arena biopolityki. Jest to jednak arena, która nie jest po prostu tłem czy podłożem walk o mobilność – już kształt tej areny podlega redefinicji w toku zmagań. Walters proponuje zatem, ni mniej, ni więcej, upolitycznienie tego, co znajduje się między wnętrzem a zewnętrzem – transportu – a tym samym komplikuje stabilny podział między nimi. W odniesieniu do Europy viapolityka jest następnym podejściem pomocnym w śledzeniu przeobrażeń jej granic. Pozwala

---

[212] W. Walters, *Migration, Vehicles, and Politics. Three Theses on Viapolitics*, „European Journal of Social Theory" 2015, Vol. 18 (4), s. 470.

[213] Idem, *On the Road with Michel Foucault. Migration, Deportation and Viapolitics*, w: *Foucault and the History of our Present*, eds. S. Fuggle, Y. Lanci, M. Tazzioli, Basingstoke–New York 2015, s. 94–97.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ona pokazać, że granice stają się nomadyczne nie tylko w tym sensie, że odrywają się od trwałych linii, żeby móc lepiej wpływać na ruch, ale również w tym znaczeniu, że usiłują wniknąć w ruch, aby wpisać praktyki graniczne w jego stawanie-się. Oblicza viapolityki są najlepiej widoczne w tych niedostrzegalnych formach migranckiego oporu, które wiążą się z przywłaszczeniem ruchu generowanego przez pojazdy na własny użytek, i w tych technologiach kontroli, które mają za zadanie wykryć przywłaszczenia i je rozbroić. Subwersywna mobilność tak bardzo niepokoi aparaty władzy, ponieważ jest dla nich nieczytelna, znika im z radarów i nie daje im się okiełznać – dlatego państwa podejrzliwie spoglądały na sprzyjające anarchii środki transportu, od gołębi pocztowych i mułów po słonie i sieci kanałów[214].

Według Waltersa trzy aspekty viapolityki powinny przyciągnąć uwagę wszystkich zainteresowanych autonomią migracji[215]. Pierwszy aspekt to zerwanie z państwowo-centrycznym rozumieniem mobilności jako przejścia od jednego punktu do drugiego. Chodzi o porzucenie swoistego naturalizowania i odpolitycznia ruchu, które uniemożliwia nam odnotowanie ognisk walk, które dzieją się „pomiędzy". Drugi to uwzględnienie specyfiki poszczególnych środków transportu, generowanych przez nie kultur mobilności i możliwych w ich ramach praktyk oporu i kontroli. Trzecia kwestia to rozumienie drogi, trasy, szlaku nie w obiektywistycznych, określonych z góry kategoriach, ale jako przestrzeni, która podlega „dzianiu się", a nie tylko ułatwia lub utrudnia „dzianie się" jej użytkowników. Droga jest więc aktywnie współwytwarzana i przekształcana podczas użytkowania. Zebrane łącznie te postulaty metodologiczne przyczyniają się do konceptualizacji granicy, w której przestaje być ona definitywnie zlokalizowaną – czy to na krańcach terytorium, czy gdziekolwiek indziej – linią mierzącą się z mobilnością. Granica – jako droga – przenika się z ruchem, zagnieżdża w wykorzystywanych przezeń środkach i urządzeniach, jest targana przez

[214] J. Shell, *Transportation and Revolt. Pigeons, Mules, Canals, and the Vanishing Geographies of Subversive Mobility*, Cambridge–London 2015.
[215] W. Walters, *Migration*, s. 471.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

skręty, zwroty, postoje, przyspieszenia czy wymiany pojazdów. Aby umknąć tak pojętej, kłączastej i zdeterytorializowanej granicy, migrant musi rozwinąć niedostrzegalne formy viapolityki.

Dla odróżnienia widzialna viapolityka ma zasadnicze znaczenie z perspektywy władzy: odkrycie, zarejestrowanie i publikacja w formie materiałów prasowych nielegalnych form przekroczenia granicy w bagażniku samochodu, między pakunkami czy w podwoziu pociągu przyczyniają się do fabrykowania poczucia zagrożenia i prezentacji zagadnienia migracji w kategoriach łamania prawa lub kryzysu humanitarnego[216]. W obu przypadkach migrancka viapolityka zostaje odpolitycznionа i sprowadzona do procedur policyjnych. Walters ma nadzieję, że upolitycznienie, oddanie migrantom głosu, ukazanie ich aspiracji i trudności byłyby możliwe dzięki innym, subwersywnym modelom reprezentacji viapolityki. Zamiast koncentrować się na spektakularnych próbach przekroczenia granicy międzypaństwowej, które są rejestrowane z perspektywy władzy, odzyskanie motywu wędrówki, pełnej napięć i zwrotów akcji, pozwoliłoby europejskiej opinii publicznej w sposób pełniejszy i potencjalnie bardziej empatyczny zrozumieć motywy stojące za migracją i jej doświadczeniem[217].

Odpolitycznienie następuje również wtedy, kiedy zakłada się, że migrant niejako podczepia się do pojazdu i staje się zakładnikiem generowanego przezeń ruchu. Tego rodzaju bierny charakter przywłaszczenia środków transportu nie pozwala ukazać sprawczej natury migranckiej viapolityki. Walters wspomina tu o takich taktykach oporu, jak organizowanie przepraw, ich tras i doboru środków transportu w odniesieniu do zakumulowanej w sieciach migranckich wiedzy; pokonywanie trasy do granicy międzypaństwowej w sposób ograniczający podejrzenia ze strony policji; niszczenie własnych łodzi, żeby zostać przetransportowanym do Europy jako rozbitkowie[218]. Migranci mogą także upolitycznić przestrzeń pojazdu w sposób, który zmienia go w swoistą agorę. Autor podaje przykład

[216] Ibidem, s. 475–476.
[217] Ibidem, s. 476–477.
[218] Ibidem, s. 479–480.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kontestowania deportacji dokonywanych za pośrednictwem pasażerskich lotów komercyjnych. Pod wpływem werbalnych protestów osoby przeznaczonej do deportacji i oznak solidarności ze strony aktywistów czy innych pasażerów na załogę jest wywierana presja, która częstokroć skłania kapitana do odmowy przeprowadzenia deportacji[219].

Walters jest zainteresowany szerszymi mikropolitycznymi praktykami solidarności przy przekraczaniu granic, które w ostatnich latach zaczęły podlegać kryminalizacji[220]. Mieszczą się w nich nie tylko zaplanowane i świadome akty sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej, jak działalność statków ratunkowych na morzu czy organizowanie przestrzeni azylu podczas wędrówki, ale także w gruncie rzeczy banalne i codzienne odruchy dobrego serca, jak podwózki przez granice oferowane nielegalnym imigrantom, rozdawanie jedzenia lub oferowanie dostępu do bieżącej wody. Mieszkańcy w sposób oddolny współwytwarzają tu z migrantami infrastrukturę, która podtrzymuje reprodukcję społeczną w coraz bardziej mobilnym świecie. Ich działalność spotyka się z niechęcią władzy, która postrzega je jako czynniki przyciągania migrantów. Władza rości sobie monopol do organizowania humanitarnej, zmilitaryzowanej opieki nad życiem – monopol ten znajduje się w niebezpieczeństwie ze strony praktyk autonomii.

Odwołując się do Sloterdijkowskiej filozofii sferyczności, która niemieckiemu filozofowi pozwoliła sformułować tezę o Europie jako stechnologizowanym kryształowym pałacu zabezpieczającym dobrobyt dla wybrańców, Walters wykorzystuje pojęcia atmosfery i piany, żeby sproblematyzować wizję stosunków między wnętrzem pałacu a jego zewnętrzem. Między nimi organizowana jest wymiana odbywająca się za pośrednictwem różnego rodzaju kontenerów, pomieszczeń, pojazdów, sieci stających się areną walki o mobilność. Zamknięte, klimatyzowane bańki zabezpieczające w środku komfort i chroniące go przed zewnętrzem – taką bańką usiłuje być Europa –

[219] Ibidem, s. 482–483.

[220] H. Dijstelbloem, W. Walters, *Atmospheric Border Politics. The Morphology of Migration and Solidarity Practices in Europe*, „Geopolitics" 2019, s. 15–18.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

są otwierane przez pieniste, molekularne formy „atmosferycznej polityki granicznej", które ratują kryształowy pałac przed przeistoczeniem się w bezduszny twór. Solidarność jest tą mikropolityczną siłą, która przez materialne i organizacyjne wsparcie dla procesów stawania-się przebija bańkę europejskiego egotyzmu.

Europa w cudzysłowie. Epistemiczny kryzys granic

Na konsekwencje, jakie perspektywa autonomii migracji niesie w odniesieniu do konieczności przemyślenia granic Europy, najpełniej zwraca uwagę projekt grupy badaczy skupionej wokół New Keywords Collective, w skład którego wchodzą między innymi Nicholas De Genova i Martina Tazzioli. Ramy tego przedsięwzięcia, dotyczącego zarówno metodologii badania migracji, jak i mówienia o nich w dyskursie publicznym, zostały wyłożone w programowym tekście *Europa/Kryzys. Nowy słownik „kryzysu" „Europy" i w „Europie"*[221]. Jego współautorzy zwracają uwagę na popularność narracji okołokryzysowych wokół kwestii europejskiej: mówi się na przykład o kryzysie migracyjnym, uchodźczym i humanitarnym, ale zagadnienia te przecinają się z tematami, które są prezentowane pod nagłówkami głoszącymi kryzys gospodarczy, społeczny czy bliskowschodni. Ta multiplikacja kryzysów podlega zdaniem kolektywu takiemu dyskursywnemu konstruowaniu, które ma sprawić wrażenie, że Europa pada niejako ofiarą pewnych kryzysogennych procesów przychodzących z zewnątrz. W związku z tym powinna stawić im czoła, zatamować je, opanować, poskromić, przezwyciężyć. Takie stawianie sprawy prowadzi logicznie do wizji Europy oblężonej od zewnątrz (przez nielegalną migrację, terroryzm, wirusy, zanieczyszczenia, wojny) i podkopywanej od wewnątrz (przez swoje najsłabsze ogniwa, „wewnętrzne zewnętrza", peryferie, obszary ogarnięte bezrobociem czy kraje z nadmiernym zadłużeniem). Tymczasem rozplenienie kryzysów odwraca uwagę, stwierdzają autorzy *Nowe-*

[221] New Keywords Collective, *Europa/Kryzys. Nowy słownik „kryzysu" „Europy" i w „Europie"*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, Vol. 3 (21).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

go słownika, od bardziej fundamentalnego kryzysu: kryzysu epistemicznego Europy.

Mówiąc o licznych kryzysach, które zagrażają Europie, osłabiają ją, niepokoją, trzymamy się jeszcze wyobrażenia o Europie jako pewnego rodzaju całości – rozrywanej wprawdzie, ale ciągle złączonej i zdolnej do działania. Tymczasem kryzys jest bardziej dogłębny: to idea Europy, wraz z jej zmaterializowaną geografią, znajduje się kryzysie, domaga się redefinicji. Europa nie może stawić czoła kryzysowi, czy to zewnętrznemu, czy wewnętrznemu, ponieważ różnica między wnętrzem a zewnętrzem, Europą a nie-Europą straciła na oczywistości:

> […] wewnątrzunijna mobilność dostarczyła społeczno-politycznego kontekstu, w którym różnego rodzaju autonomia ludzkiej mobilności zakłóca i kwestionuje dominujący neoliberalny model wewnętrznej (UE/Schengen) „wolności cyrkulacji". Tego rodzaju mobilność wytworzyła nieprzewidziane pęknięcia i podziały w obrębie samej „europejskiej" przestrzeni – między domniemanym (namaszczonym i autoryzowanym przez samego siebie) „rdzeniem" Europy oraz południowymi i wschodnimi „pograniczami" czy „strefami tranzytu", gdzie domyślne „wnętrze" i „zewnętrze" coraz bardziej się rozmywają[222].

Stajemy więc wobec pokusy przywrócenia czytelnego przebiegu granic lub – przeciwnie – przed wyzwaniem przemyślenia tego, czym granice są lub mogą się stać.

De Genova, Tazzioli i ich współpracownicy wybierają tę drugą opcję. Zamiast metodologicznego europeizmu, który rozpoczyna badanie od Europy, by zdiagnozować, co się z nią dzieje, przyjmują rodzaj postfundacyjnego europeizmu. W tym nowym paradygmacie godzimy się z tym, że to nasz przedmiot, Europa, jest już, sama z siebie, jednostką dynamiczną i trudno uchwytną, podlegającą stawaniu-się. W relacjonowaniu procesów migracyjnych uderzające jest przeciwstawienie części z nich jako następujących „w Europie" i przyczyniających się do realizacji swobód mobilności pozostałym, które wydarzają się „poza Europą" albo wdzierają się „do Europy"

[222] Ibidem, s. 156.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i zagrażają wewnętrznemu porządkowi. Zakłada się wówczas, że strefa Schengen pada ofiarą nielegalnej migracji z zewnątrz, podczas gdy kolejność przyczyn i następstw należałoby odwrócić: to określona konstrukcja unijnej polityki migracyjnej, ustanawiająca coraz bardziej rozbieżne zasady dla migracji wewnętrznych i zewnętrznych, wytwarza nielegalne formy imigracji.

Europa ukrywa tym samym, że to ona leży w centrum kryzysu i za niego odpowiada, nie jest zaś ofiarą swojego zewnętrza. Funkcjonalność kryzysowych narracji polega także i na tym, że nie pozwalają one dostrzec punktów stycznych między postępującą wśród obywateli UE prekaryzacją, dotykającą głównie młodych ludzi i skutkującą poszukiwaniem lepszego życia (również poza UE), a doświadczeniem imigrantów i uchodźców. Dominujący dyskurs klasyfikuje tylko niektóre podmiotowości jako migrantów, a następnie segmentuje je na legalne i nielegalne, podczas gdy równocześnie przesłania coraz bardziej prekarną i migrancką podmiotowość pośród obywateli UE. Ten mechanizm naznaczania nie tylko części migrantów, ale i obcych i „obcych wśród swoich" (Europejczyków niepełnych i podejrzanych) De Genova uznaje za podstawową kwestię europejską, która domaga się rozwiązania, jeśli nie chcemy, żeby europejskości jak cień towarzyszyły praktyki wykluczania i piętnowania:

> Zawsze ambiwalentne i niestabilne podstawy tożsamości „europejskiej" tworzone są w odniesieniu do rzekomego „zewnętrza" „Europy" (co jest postkolonialnym fundamentem konstrukcji białej rasy) oraz wobec tych, którzy zamieszkują amorficzne pogranicza „Europy" i obdarzani są statusem „jeszcze nie" lub „nie całkiem" „białych" czy „europejskich"[223].

W odniesieniu do tych, których ruch jest jakoś podejrzany – a więc wyłączając kosmopolitycznych biznesmenów odwiedzających konferencje naukowe akademików czy turystów z zasobnymi portfelami – następuje proces urasawiania mobilności, a przynajmniej tych jej form, które można przedstawić jako nomadyczne, koczownicze, chaotyczne, prymitywne, nieodpowiedzialne, nieregularne. Za

[223] Ibidem, s. 154.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

grupę, której praktyki zbiorowe usiłuje się przedstawić w takim negatywnym świetle, De Genova uznaje narażoną na deportacje czy rozbicie obozowisk ludność romską. Ale represyjnej polityce w stosunku do Romów towarzyszy „ucygannienie" innych nomadów, których ruchliwość jest przedstawiana jako co najmniej podejrzana. Autonomiści są zainteresowani dowartościowaniem „kontrmapowania" Europy przez tych wszystkich, których mobilność zaburza prawomocne formy reprezentacji – niewidzialność nie służy tu jednak ich korekcie, lecz wyostrzeniu ich nieprzezwyciężalnych ograniczeń w celu odkrycia nowych sposobów politycznego upodmiotowienia[224].

W swoich badaniach De Genova zajmuje się mechanizmami produkcji „wysiedlalności" czy też „deportowalności". Narracja kryzysowa dostarcza legitymizacji dla poszukiwania, identyfikowania i rozpatrywania spraw osób, które znajdują się na obszarze UE nielegalnie i w związku z tym mogłyby być deportowane albo do kraju pochodzenia, albo – jeśli grozi im w ojczyźnie niebezpieczeństwo – do pierwszego bezpiecznego kraju trzeciego, w którym się znaleźli jako migranci. Poza swoją oficjalną rolę sekurytyzacyjną deportacje przyczyniają się także do spełniania dyskursywnego zadania: utrzymywania w mocy podziału terytorialnego na państwa narodowe z władzą suwerenną i podlegającą im populacją. Jeśli każdy ma – podyktowane obywatelstwem lub innym uprawnieniem – przypisane miejsce w geopolitycznej przestrzeni, to przez organizowanie korytarzy i procedur deportacyjnych przywraca się operacyjność granic w nowej formie[225]. Reprodukuje się tym samym wizerunek Europy będącej pewną zamkniętą całością.

De Genova nie postrzega jednak wytwarzania deportowalności wyłącznie jako praktyki biowładzy. Nie uważa również, że jest to proces tak doskonale poddający się zarządzaniu i totalny w swoich skutkach, jak sugerowałyby analizy Agambena. W swojej polemice z autorem *Stanu wyjątkowego* De Genova zwraca zresztą uwagę, że

[224] M. Tazzioli, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and the Arab Uprisings*, London–New York 2015.
[225] N. De Genova, N. Peutz, *Introduction*, w: *The Deportation*, s. 2–8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Agamben jest subtelniejszy niż wielu jego komentatorów, którzy próbują rozważania filozofa zaaplikować do konkretnych dziedzin. Pisząc o nierozstrzygalności między życiem biologicznym a życiem politycznym, Agamben nie zamyka się w logice albo–albo, ale pragnie pokazać, że między tymi biegunami rozpościera się wielość stanów pośrednich i ambiwalentnych[226]. De Genova próbuje punkt widzenia Agambena obudować materialistycznym poziomem analizy odnoszącym się do roli, jaką migranci odgrywają w kapitalizmie. Pozwala mu to wykazać przydatność takich Agambenowskich konceptów jak „włączające wyłączenie": kapitalizm częściej niż wykluczaniem posługuje się inkorporacją migranta, przyjęciem go na podrzędnych zasadach, dzięki czemu powstaje szara strefa na rynku pracy. To istnienie tej szarej strefy stwarza zarówno warunki deportowalności, jak i bycia wyzyskiwanym, dyskryminowanym, szykanowanym, ponieważ ogałaca ono migranta z praw. De Genova znacząco różni się jednak od Agambena, gdy idzie o badanie możliwości upodmiotowienia i politycyzacji nagiego życia, także poza oficjalnymi kanałami polityki. Świadczy o tym dobitnie właśnie sytuacja zmagających się z nielegalnością i deportowalnością migrantów – buduje ona sieci wsparcia i solidarności, dzięki którym możliwe są autonomia i opór.

Na poziomie filozoficznym De Genova przeciwstawia Agambenowi inne odczytanie kategorii nagiego, biologicznego życia. O ile Agamben wywodzi ją z praktyk biowładzy – jest ono ogołoceniem z życia politycznego i nie istnieje w uprzedni do niego sposób, o tyle dla De Genovy życie biologiczne jest – po marksistowsku – pierwotnym, materialnym faktem i okazuje się po prostu tożsame z żywą pracą[227]. Jej własnością jest zaś ruch, afirmacja wolności. Staje się więc jasne, że podczas gdy dla Agambena ryzyko ogołocenia z praw skłania do poszukiwań takiej formy życia, której nie dałoby się inkorporować w porządek państwowy, to De Genova jest zainteresowany śledzeniem transgresyjnych ścieżek pracy żywej, dzięki któ-

[226] N. De Genova, *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, w: ibidem, s. 38.
[227] Ibidem, s. 44–48.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rym kwestionuje ona wszelkie podziały i granice. Prace autora *The Deportation Regime* pokazują raz jeszcze, że stawką polityczną, na której zależy teoretykom autonomii migracji, nie jest postępująca uniwersalizacja praw, która reprodukowałaby podział na włączonych i wyłączonych, wraz z nierozstrzygalną sferą „włączającego wyłączenia". Praca żywa i jej dążność do kooperacji i uchodzenia spod reżimów zarządzania w interesie kapitału stwarzają wedle autonomistów możliwość zaistnienia radykalniejszej perspektywy transgresji drugiego stopnia[228].

Różnice w analizach zjawisk związanych z migracjami i granicami, utrzymanymi z jednej strony w duchu Agambenowskiej tanatopolityki, a z drugiej łączącymi się z witalistyczną autonomią migracji, łatwo ukazać na wspomnianym już przykładzie „dżungli" w Calais. Widzieliśmy już, że dla badaczy bliskich Agambenowi dzikie obozowiska migranckie są w pierwszej kolejności przestrzeniami wyjątku, ustanawianymi przez biowładzę, w których życie migrantów zostaje ogołocone z praw i sprowadzone do życia nagiego, zezwierzęconego. Ma to sugerować już nazwa „dżungla" i jej reprezentacja w kategoriach stanu natury.

Wyciągnięcie zupełnie innych wniosków proponują autonomiści, którzy badali historię obozu w Calais. Na przykład z badań terenowych, które prowadziła na jego obszarze Anaïs Mattei, wynika, że dehumanizacja migrantów, pozbawianie ich podmiotowości politycznej, stłoczenie ich i uzależnianie od humanitarnej pomocy, próby zbywania ich roszczeń, wreszcie budowa osiedla kontenerowego, które nie wypełniało odpowiednio potrzeb bytowych jego rezydentów, nie wyczerpują w pełni obrazu „dżungli". Chociaż praktyki zaprowadzania stanu wyjątkowego niewątpliwie były wszechobecne, to badaczka zwraca uwagę na liczne formy samoorganizacji i oporu po stronie migrantów: sprzeciw wobec segregacji przestrzennej; blokowanie interwencji policyjnych i eksmisji; zawiązywanie małych społeczności i sieci wsparcia (często wedle klucza etnicznego czy religijnego); wypracowywanie nowych tożsamości, które wyprowadzały poza „nagie życie"; oddolna organizacja społecznej reprodukcji; za-

[228] Ibidem, s. 58–59.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wiązywanie współpracy z zewnętrznymi aktorami[229]. W perspektywie autonomistycznej to właśnie obawa przed skutecznym i subwersywnym upolitycznieniem migrantów, ale i upolitycznieniem podlegających depolityzacji granic, rodziła zapotrzebowanie na interwencje biowładzy, które rozbijały zawiązywane przestrzenie autonomii[230]. Interwencje te nie ograniczały się do represji, ale posługiwały się także strategiami kooptacji – uzależnienia od asysty władz i organizacji humanitarnych, które przekształcało migrantów w odbiorców troski. Tym próbom przeciwstawiano żądania legalizacji autonomistycznych skłoterskich praktyk[231].

Nawet identyfikacja obozowiska z „dżunglą" niekoniecznie musi służyć wyłącznie pogardliwej i dehumanizującej reprezentacji z zewnątrz[232]. Już potoczna nazwa obozowiska ma pochodzenie oddolne – została zaczerpnięta z języka farsi, którym posługuje się część rezydentów i w którym *jangal* oznacza „las", „dżunglę". Praktyka określania samych siebie pejoratywnymi terminami należy tradycyjnie do repertuaru oddolnego oporu demonizowanych klas niższych – by wspomnieć tylko o *nigger* („czarnuch", „murzyn"), używanym przez Afroamerykanów, czy *dyke* („lesba"), przyswojonym przez społeczność lesbijską. Nie należy więc przyjmować koniecznie, że znaczenie dżungli dla rezydentów ma jednoznacznie degradujący charakter, podkreślający ich rozpaczliwe położenie czy chaotyczną organizację. Dla przybyszów z Somalii, Afganistanu, Sudanu czy Bangladeszu dżungla może rodzić pozytywne konotacje, typowe dla społeczności zbiegowskich, maronów. Pozwalają one zaakcentować na przykład możliwość ukrycia się przed zagrożeniem i wolnego dostępu do zasobów (drewna, wody, zwierzyny, roślin), konieczność mozolnego zdobywania środków utrzymania

---

[229] A. Mattei, *"Hope Has The Taste Of Hell". The Extent and the Limits of the "State of Exception" in the Migrant Camps in Calais*, Nijmegen 2016, s. 70–71.

[230] J. Rigby, R. Schlembach, *Impossible Protest. No Borders in Calais*, „Citizenship Studies" 2013, Vol. 17 (2), s. 20–22.

[231] Calais Migrant Solidarity, *Trapped on the Border. A Brief History of Solidarity Squatting Practices in Calais*, w: *Migration, Squatting*, s. 54–64.

[232] D. Sanyal, *Calais's "Jungle". Refugees, Biopolitics, and the Arts of Resistance*, „Representations" 2017, Vol. 139, No. 1, s. 1–33.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mimo nielegalności czy też wystawienie na życie w wielokulturowej społeczności[233]. To raczej dla nowoczesnej, europejskiej *episteme* wszelkie skojarzenia z przyrodą wiążą się z niebezpiecznym stanem natury, który należy skolonizować i poddać normalizacji. Biopolityczna „dżungla" w perspektywie witalistycznej byłaby przestrzenią graniczną stanu społecznego, ale nie oznacza to jeszcze, że jest po prostu zewnętrzem, które biowładza musi pochwycić i zorganizować. Byłaby ona eksperymentalnym pograniczem, w którym wykluwają się nowe formy życia, postępujące w poprzek podziałów wnętrze/zewnętrze. Obudowywanie tych form życia murami, zamykanie ich w obozach, otaczanie kordonami sanitarnymi, rozbijanie przy użyciu aparatu represji czy selektywna inkluzja – stanowią próbą reprodukcji europejskiego zewnętrza. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy – geograficznie rzecz biorąc – zewnętrze mieści się w sercu Europy.

Dla odmiany wyrastająca z poststrukturalizmu – choć równie znacząco związana z marksistowskim postoperaizmem – perspektywa autonomii migracji podsuwa taką teorię granic i transgresji, wedle której służą one nawet nie tyle znoszeniu podziałów, ile zawiązywaniu nowych modeli wspólnego życia. Granica jest tu przestrzenią politycznej artykulacji, zgodnie z założeniem, że najpierw zachodzi samoorganizacja, kooperacja, dążenie do przyrostu społecznego *bios*, a w odpowiedzi na zagrożenie, jakie rodzi to dla kapitalistycznej biowładzy, pojawiają się praktyki graniczne. Granice są postrzegane jako z konieczności porowate, przepuszczalne, przebijane i modyfikowane przez autonomiczne podmiotowości w ruchu – ich receptywność wobec mobilności sprawia, że stają się również nomadyczne[234]. Z punktu widzenia tej teorii wyzwanie polega na tym, by pęd ku transgresji przestał być przechwytywany i ukierunkowywany przez biowładzę. Postulat autonomizacji produkcji i zorganizowania jej przez bezpośrednich wytwórców bogactwa (rozumianego tutaj przede wszystkim w kategoriach otwartych relacji

[233] J. C. Scott, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven–London 2009, s. 24–26.

[234] M. Martignoni, D. Papadopoulos, *Genealogies of Autonomous Mobility*, w: *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, eds. E. F. Isin, P. Nyers, London––New York 2014, s. 42.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

społecznych i dóbr, które je umożliwiają) w tym przypadku przybiera kształt migranckiego komunizmu – z tym zastrzeżeniem, że w rzeczywistości sprekaryzowanej Europy różnica między ludnością tutejszą, osiadłą a ludnością napływową, mobilną, staje się coraz bardziej nieostra. A wraz z nią coraz bardziej umowne stają się kontury Europy – to dlatego De Genova i jego współpracownicy skłaniają się do pisania o granicach Europy jedynie w cudzysłowie (*The Borders of "Europe"*)[235].

Te granice-cudzysłowy, odmiennie niż w koncepcji Derridy, nie funkcjonują na zasadzie zawiasów, które są z definicji niezadowalające, i wobec tego ich działanie powinno być rewidowane. Chociaż autonomiści zgadzają się z Derridą, że walki migrantów można przyrównać do sprawiedliwości, która nawiedza każde niedoskonałe prawo[236], to zarazem w ich ujęciu granica nie jest czymś danym, z czym sprawiedliwość dopiero się mierzy, ale jest stale ustanawiana, odtwarzana i modyfikowana przez oddolne akty współpracy[237]. Do wyłaniających się z takiego ujęcia granicy nowych wizji europejskiego uniwersalizmu będziemy jeszcze powracać.

Kinopolityka. Granica jako ciągła transgresja

W podobnym kierunku, co refleksja teoretyków związanych z autonomią migracji zmierzają przemyślenia Thomasa Naila. Amerykański filozof w następnych książkach wyznaczył sobie ambitny cel rozwinięcia autorskiej propozycji ontologii ruchu, której aplikację do świata zjawisk społecznych określa mianem kinopolityki (polityki ruchu)[238]. W tej części analiz koncentruję się na tych fragmentach jego pracy, które dotyczą bezpośrednio teorii granic i podmiotowo-

[235] *The Borders of "Europe". Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, ed. N. De Genova, Duke 2017.

[236] É. Balibar, S. Mezzadra, R. Samaddar, *Editors' Introduction*, w: *The Borders of Justice*, eds. É. Balibar, S. Mezzadra, R. Samaddar, Philadelphia 2012.

[237] S. Mezzadra, B. Neilson, op. cit., s. 273.

[238] T. Nail, *Being and Motion*, Oxford 2019, s. 5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ści migranckich, by wraz z autorem przemyśleć możliwości poststrukturalistycznej kinopolityki dla Europy.

„Filozofowie dotąd rozmaicie interpretowali ruch jako własność czegoś bardziej pierwotnego – ciała, atomu, czasu, przestrzeni, siły, zmiany. Chodzi jednak o to, żeby zacząć od ruchu" – tak brzmiałby podstawowy postulat metodologiczny sformułowany przez Naila. Rzeczywiście, nawet chcące dowartościować mobilność, teorie autonomii migracji nie zaczynają od ruchu jako takiego, ale od migranckich akcji i wywoływanych przez nie reakcji. Przesunięcie teoretyczne, do którego dąży autor *Being and Motion*, jest inspirowane w pierwszej kolejności materializmem Lukrecjusza – myślicielem, wedle którego atomy zawsze, na mocy swojej konstytucji, znajdują się w ciągłym zbiorowym przepływie, w „deszczu atomów"[239]. Nie należy o tym zjawisku myśleć w ten sposób – i na tym, zdaniem Naila, miał polegać błąd kontynuatorów Lukrecjusza, atomistów – że elementarnym składnikiem bytu jest atom, który dopiero wtórnie wchodzi w ruch. Atomu nie można ująć w spoczynku – i nie można w spoczynku ująć także człowieka, pracy, państwa czy władzy, dopowiada Nail.

W perspektywie Naila istotne jest porzucenie przekonania, które autor nazywa statyzmem (od statyki i *statio* – państwa). Ma ono leżeć u podstaw większości istniejących teorii granic. W jego miejsce Nail proponuje własną, kinopolityczną teorię granicy, dla której punktem wyjścia jest ruch, a nie życie zbiorowe toczące się w trwałych ramach. Owe ramy są zapewniane właśnie przez granice, które według Naila pozostają pierwotne wobec państw, miast i innych sterytorializowanych form życia zbiorowego. Nie można wyjaśniać granic przez terytoria, gdyż to właśnie istnienie terytoriów zależy od granic[240].

W ujęciu kinopolitycznym chodzi o coś więcej niż o zbadanie związku, w jaki granica wchodzi z ruchem – i to nawet z tymi jego rodzajami, które mają konstytutywny wpływ na powstanie państwa bądź miasta. Nail uważa, że granica i zabezpieczane przez nią teryto-

[239] Idem, *Lucretius I. An Ontology of Motion*, Edinburgh 2018.
[240] T. Nail, *Theory of the Border*, s. 9, 21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rium są ruchem. Nie tylko w tym sensie, że granica bywa ruchoma, bo podlega okazjonalnym przesunięciom przestrzennym wraz z wojnami, traktatami pokojowymi czy umowami handlowymi, ani nawet w tym znaczeniu, które jest tak ważne dla autonomistów: że granica wpływa na mobilność, blokując ją, wzmacniając, przekształcając czy zmieniając jej kierunki. Granica jest ruchem także dlatego, że po pierwsze, podlega procesom zewnętrznym, na przykład geofizycznym i klimatycznym, które czynią utrzymanie granicy zadaniem w zasadzie niewykonalnym (co doskonale widać obecnie w sporze o przynależność Arktyki, który rozgorzał pod wpływem zmian klimatycznych i topnienia pokrywy lodowej). Po drugie, granica jest ruchem, bo wymaga codziennej reprodukcji – procesów, które utrzymują jej działanie w mocy i które narażają ją na ciągłe zagrożenia i przemiany[241].

Jeśli granica to ruch, to nie da się jej zredukować do statycznego ujęcia przestrzennego. Granica nie może być murem, który generuje prosty podział inkluzji i ekskluzji. Według Naila jest ona urządzeniem cyrkularnym, które ma przede wszystkim wytyczać kierunki i intensywność dla ruchu[242]. To dopiero wraz z zapanowaniem nad przepływami możliwe staje się powołanie terytorium, ale należy pamiętać, że terytorium zawsze zmaga się z cyrkulacją, przenika je ruch. Rola granic polega właśnie na kreowaniu pożądanych form tego ruchu. Dlatego Nail, podobnie jak Balibar, twierdzi, że granice nie mogą znajdować się tylko na granicach terytorialnych, ale nadużyciem byłoby stwierdzenie, że w związku z tym istnieją one wszędzie. Jeśli coś istnieje wszędzie, to – stwierdza autor *Theory of the Border* – nie istnieje nigdzie[243]. W swojej propozycji Nail wychodzi od założenia, że praktyki graniczne są tak stare jak osiadłe formy ludzkiego współbycia[244]. Istnienie granic poza państwową formą nie jest zatem ponowoczesnym fenomenem, związanym z globalizacją i końcem epoki suwerenności. To raczej nasza koncentracja na tej szczególnej formie granic, jaką są granice międzypaństwowe, była

[241] Ibidem, s. 5.
[242] Ibidem, s. 7.
[243] Ibidem, s. 17.
[244] Ibidem, s. 16.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wynikiem dominacji sterytorializowanego, postwestfalskiego ładu, który przechodzi obecnie do historii.

Definicja granicy, jaką proponuje Nail, stanowi próbę wyjścia z dylematu, z jakim od czasów Euklidesa mierzyli się jej teoretycy. Nail przyjmuje, że granica nie należy do żadnego z bytów, które okala, ale nie jest też odrębnym bytem przestrzennym. Czym więc jest? Autor porównuje granicę do przecięcia kartki papieru, które – choć wprowadza podział w materiale – nie jest jego częścią[245]. Według Naila owo przecięcie nie jest pustką, lecz pozytywną własnością, którą można utożsamić z konceptem bifurkacji, rozwidlenia, który występuje w geografii, matematyce, fizyce czy teorii chaosu. Odnosi się on do skokowej zmiany własności przy drobnej zmianie parametrów. W omawianym przypadku jest mowa o zmianie parametrów przestrzennych. W wyniku bifurkacji ruch na pewnym poziomie zostaje poddany segregacji – zupełnie jak na odprawie paszportowej, gdzie turyści zwolnieni z obowiązku wizowego zostaną obsłużeni szybko i bezstresowo, podczas gdy pracownik dysponujący wizą czasową będzie musiał przejść dłuższą procedurę. Granica jest właśnie tym rozwidleniem, które powstaje pod wpływem ruchu: „granica to aktywny proces bifurkacji, który nie dokonuje podziału raz na zawsze, ale ciągle rozdziela przepływy ludzi i rzeczy wzdłuż lub obok siebie"[246].

Odwrócenie zależności między terytorium a granicą przypomina zabieg, jaki zastosował Deleuze – jeden z najważniejszych filozofów dla Naila. Mówiąc słowami Małgorzaty Kowalskiej, Deleuze zarzucił filozofii przedstawienia/tożsamości, że ta nie umie pomyśleć różnicy (granicy) „wprost i pozytywnie, myśli o niej tylko pośrednio, tylko przez mediację tożsamości i tylko negatywnie. Nie czyni z różnicy samodzielnego pojęcia, lecz usiłuje ją wpisać w pojęcie, które z założenia ma odnosić się do czegoś tożsamego"[247]. Propozycja filozoficzna Deleuze'a opiera się – podobnie jak przedsięwzięcie Naila – na próbie odwrócenia relacji między tożsamością a różnicą. To

[245] Ibidem, s. 4–5.
[246] Ibidem, s. 4.
[247] M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 171.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

procesy różnicowania (ograniczania) nadają światu (niekoherentną) koherencję, wyposażają go w (nie-tożsame) tożsamości[248]. Deleuze usiłuje pomyśleć różnicę w trybie nie-przedstawiającym – zamiast traktować ją niczym odrębne zjawisko, przyznaje jej charakter transcendentalny, stanowiący warunek możliwości innych zjawisk[249]. Dla francuskiego filozofa różnica byłaby zatem „aktem lub wydarzeniem odróżniania się, […] które Deleuze uznaje za pierwotne wobec rzeczy, które się od siebie różnią"[250]. Różnica, której poszukuje autor *Logiki sensu*, nie lokowałaby się zatem pomiędzy tożsamościami, bo wówczas miałaby już charakter przedstawiający – w teorii granic odnajdujemy ją właśnie w formie granic terytorialnych, które służą odróżnianiu państw od siebie. To ta forma na ogół interesuje teoretyków granic. Deleuze – a w teorii granic zainspirowany nim Nail – szukają natomiast pierwotnej różnicy, niezależnej od uprzednio danych tożsamości. Różnicy, która dopiero owe tożsamości stwarza i stale naraża je na ryzyko przeobrażenia. Dla Naila tą różnicą jest niepoddany odgórnej regulacji ruch i w tym względzie oddala się on już od Deleuze'a, któremu zarzuca nieumiejętność pomyślenia ruchu bez pęknięć, załamań i statyki[251].

Filozoficzna polemika z Deleuze'em ma swoje wyraźne reperkusje w refleksji Naila nad migracją. Autor *Theory of the Border* wykazuje w nomadologii Deleuze'a i Guattariego niekonsekwencję. Jak mówi w jednym z wywiadów:

> Problem z Deleuze'em i Guattarim jest dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, błędnie podążają za stereotypową definicją migranta jako postaci, która po prostu przemieszcza się pomiędzy dwoma preegzystującymi punktami. To jest empirycznie błędna definicja z dwóch powodów: 1) nie ma stabilnych punktów, są reżimy cyrkulacji; 2) w rzeczywistości historycznej migranci praktycznie nigdy nie przemieszczają się w ten sposób. Ich ruch jest prawie zawsze połączony z jakościową transformacją społeczeństwa, a nie jedynie ilościowym czy przestrzennym

[248] Ibidem, s. 176.
[249] Ibidem, s. 328.
[250] Ibidem, s. 330.
[251] T. Nail, *Being and Motion*, s. 37–38.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> przemieszczeniem z punktu do punktu. Co więcej, rzadko zdarza się, żeby migrant przemieszczał się tylko raz; większość migrantów wędruje wielokrotnie w systemach przekaźników czy cyrkulacji. Po drugie, Deleuze i Guattari poświęcają jeden z dłuższych rozdziałów *Tysiąca Plateau* tylko jednej historycznej postaci migranta: nomadzie[252].

W swoich pracach Nail stara się pokazać, że ruchy migracyjne nie ograniczają się do wychwyconego przez Deleuze'a i Guattariego *intermezzo* między punktem startowym a punktem docelowym. Z ruchami migrantów współistnieją głębsze kinopolityczne przekształcenia struktur społecznych. Od początku mobilność migrantów jest schwytana w reżimy cyrkulacji, przez co nie tylko zakładana trasa ulega ciągłym modyfikacjom, ale także ruch migranta powoduje liczne odkształcenia w otoczeniu, które ma go warunkować. Tym, co uciera się w kontakcie migranta z praktykami władzy, jest właśnie granica. Sprawia ona także, że nie każdy migrant jest nomadą – a skoro tak, to niezbędna jest analiza zróżnicowanych podmiotowości migranckich.

U podstaw wytwarzania tych mobilnych figur leży pewna wspólna logika, która jednakże przybiera różne formy historyczne. Chodzi o założenie, zgodnie z którym każda ekspansja społeczeństwa wymaga rugowania nadwyżkowej populacji, która musi ustąpić miejsca rozwojowi. Nail przyrównuje ten proces do Marksowskiej akumulacji pierwotnej kapitału – tak jak chłopi byli rugowani z ziemi w procesie grodzeń dóbr wspólnych, a następnie trafiali do miast jako tania siła robocza, uczestniczyli w kolonizacji nowych ziem czy też stawali się włóczęgami – tak migranci od zawsze byli skazywani na ruch przez ośrodki władzy. W kapitalizmie akumulacja pierwotna nie jest zresztą jednorazowym preludium do zawiązania nowych stosunków społecznych, ale stale, w zasadzie codziennie odtwarzaną separację między robotnikiem a jego bezpośrednimi

[252] E. Wolters, *The Figure of the Migrant, an Interview with Thomas Nail*, http://www.critical-theory.com/the-figure-of-the-migrant-an-interview-with-thomas-nail/ (dostęp: 20.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

środkami utrzymania[253]. Wyjaśnia to, dlaczego kapitalizm wytwarza jako skutek uboczny migrującą siłę roboczą.

To właśnie uwolniona nadwyżkowa populacja, która dysponuje nieprzewidywalnym potencjałem mobilnego oporu – tu Nail zgadza się z autonomistami – wymusza powoływanie reżimów cyrkulacji. Technologie graniczne, jakie pojawiają się w odpowiedzi na zagrożenie niekontrolowanego ruchu, nigdy nie są jednak w pełni efektywne. Kształt reżimów cyrkulacji jest ustanawiany przez spięcia między ruchem a formami jego kontroli, które są mobilne – w efekcie różnica między podmiotowością a władzą ulega zatarciu. Dlatego – wbrew statocentrycznemu skrzywieniu – Nail postuluje, by to tryb osiadły i figurę obywatela traktować jako anomalię, a mobilność i migranta – jako normę. Opozycja między osiadłym a nomadycznym podlega dekonstrukcji – utrzymywanie tego, co osiadłe, wymaga przecież ponawiania zabiegów ekspansji przez ekspulsję i towarzyszących im mobilnych praktyk kontrolowania ruchu[254]. Zwłaszcza neoliberalny kapitalizm charakteryzuje się uniwersalizacją migranckiej prekarnej podmiotowości. Społeczna reprodukcja jest ściśle związana z przemieszczaniem się, a wraz z delegowaniem jej kolejnych aspektów ze struktur państwowych na populację rośnie globalne zapotrzebowanie na pracę reprodukcyjną migrantów[255].

Historia kinopolityki

Aby pokazać, w jaki sposób granice Europy okazują się współcześnie granicami europejskiego uniwersalizmu – jak wyrzucają poza swój nawias pewne podmiotowości po to, by następnie dyscyplinować ich ruch – pomocna będzie naszkicowana przez Naila społeczna historia kinopolityki. Składa się ona z dwóch części. W pierwszej autor bada to, czym różnią się występujące po sobie w dziejach podmiotowości migranckie: nomadzi, barbarzyńcy, włóczędzy i prole-

[253] S. Mezzadra, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, w: *Marks. Nowe perspektywy*, Warszawa 2014, s. 37–84.

[254] T. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015, s. 3–4.

[255] Idem, *Three Theses on Neoliberal Migration and Social Reproduction*, „Polygraph" 2019, No. 27, s. 55.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tariusze. W drugim kroku dorysowuje do tej opowieści sukcesywne formy granicy: płot, mur, komórkę i punkt kontrolny. Co ważne, następstwo modeli migranta i granicy nie polega na tym, że bardziej nowoczesna czy rozwinięta forma wypiera całkowicie tą, która ją poprzedza. Dawne rodzaje migracji i granic istnieją nadal, ale funkcjonują już w przekształconych okolicznościach i wchodzą w powiązania z nowymi strukturami. Poza naszkicowaniem społecznego tła i konkretnego opisu interakcji między migrantami a granicami Nail proponuje sformalizowane ujęcie rozwoju form ruchu.

W świecie społecznym ruch artykułuje się w pierwszej kolejności jako przepływ (*flow*) – niepodzielny, nieprzerwany prąd, który nie podlega pomiarom, ponieważ nie zostaje w żaden sposób zorganizowany z zewnątrz, pochwycony czy wstrzymany[256]. Zawsze istnieje wielość przepływów, a między nimi nie następuje żadne zjednoczenie czy hierarchizacja jednych pływów przez inne. Zagadnieniem kinopolityki jest organizacja przepływów. Nie ogranicza się ona nigdy do wygaszania ruchu, lecz polega przede wszystkim na modulowaniu jego kierunku, intensywności czy tempa.

To zadanie mają wykonać węzły (*junctions*) – urządzenia, które nadają przepływom relatywną stabilność i przewidywalność[257]. W przypadku społecznych ruchów węzłami mogą być domy, mury na granicach terytorialnych, przejścia graniczne czy agencje organizujące pracę dla migrantów. Węzeł nie jest jednak fenomenem zewnętrznym wobec ruchu. Nie jest także statyczny – jego działanie Nail przyrównuje do pętli. Zapętlenie ruchu ma skutkować jego regularną organizacją, pod której wpływem wykształca się pewien wzorzec przepływu.

Węzeł dotyczy tylko jednego przepływu, tymczasem struktury społeczne opierają się na złożeniu wielu takich węzłów w większą sieć, która podtrzymuje powtarzalną i współzależną cyrkulację ruchu[258]. Funkcją cyrkulacji jest nie tylko łączenie przepływów przez węzły, ale także rozdzielanie, wzmacnianie i osłabianie określonych

[256] Idem, *The Figure of the Migrant*, s. 24–27.
[257] Ibidem, s. 27–29.
[258] Ibidem, s. 29–33.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rodzajów ruchu. Cyrkulacja prowadzi do ekspansji systemów społecznych, a rewersem tego procesu jest ekspulsja grup, które stoją na jego drodze. Przez pozbawianie społecznego statusu – politycznego, prawnego lub ekonomicznego – cyrkulacja zmusza albo skłania będące jej ofiarą grupy do zmiany swojego miejsca położenia. Na zajmowane przez nich miejsce wchodzi reprodukujący się w rozszerzonej formie – przez cyrkulację – system społeczny. Poza ekstensywnym (przestrzennym) poszerzeniem system dokonuje selektywnego rozciągnięcia się w wymiarze intensywnym (inkluzja) – dla ograniczonej grupy znajdującej się dotychczas poza systemem, istnieje możliwość włączenia się w generowaną przezeń cyrkulację. Po jednej stronie skutki ekspansywnej cyrkulacji przynoszą zatem wywłaszczenie z poprzedniej formy życia – kończące się wygnaniem, zniewoleniem, kryminalizacją lub bezrobociem. Po drugiej oferują one włączenie do systemu przez rekodowanie i pochwytywanie wyzwolonych przepływów, które zapewniają reprodukcję rozszerzoną. Inspiracje Deleuzjańsko-Guattariańskie w ujmowaniu przez Naila zjawisk deterytorializacji i reterytorializacji, kodowania przepływów czy maszynowej organizacji ruchu są tu aż zanadto wyraźne. Nail bada warunki możliwości zawiązywania relacji społecznych, z tym że podłoże, na którym się one znajdują, nawet nie tyle poprzecinane jest ruchem, ile znajduje się w ciągłych przepływach – jest kinopolityczne.

Ten sformalizowany schemat kinopolityki przekłada się na interpretację społecznej historii ruchu. Jej konstrukcja czerpie nie tylko z podskórnie obecnych w niej kategorii Deleuze'a i Guattariego z *Kapitalizmu i schizofrenii* – takich jak napięcia między koczowniczą maszyną wojenną, barbarzyńską maszyną despotyczną i cywilizowaną maszyną kapitalistyczną; przeciwstawienie nauki koczowniczej i nauki królewskiej czy struktur kłączastych i drzewiastych. Odnajdujemy w niej równie wiele przecięć z Foucaultowską genealogią władzy, poszukującą w historii zerwań i nieciągłości, warunków zawiązywania nowych dyskursów i instytucji. Badania Foucaulta nad władzą suwerenną, władzą dyscyplinarną i instytucjami zamknięcia czy społeczeństwem kontroli z jego włoskowatymi me-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

chanizmami modulującymi zachowania wyraźnie przebijają spod szczegółowych rozpoznań Naila.

Historia kinopolityki zaczyna się od konfliktów łowców, zbieraczy i pasterzy z grupami o osiadłych formach gospodarowania. Wypieranie nomadów przez sterytorializowane jednostki polityczne – ale i stosowane przez nich dobrowolne formy ucieczki – definiują pierwszy w dziejach model ekspansji przez ekspulsję[259]. Nomadzi niejako oczyszczają grunt pod przyszłą ekspansję terytorium. Podążając za swoim stadami, tropiąc dziką zwierzynę, dostosowując się do pór roku, unieważniają oni wszelki podział wnętrze/zewnętrze. Podział ten ma konstytutywne znaczenie dla organizacji terytorialnych z nieodłącznym dla nich wymogiem akumulacji zasobów wokół centrum, realizowanym przez ruchy dośrodkowe. W przypadku nomadów nie można nawet mówić o ruchu odśrodkowym – nie znają oni centrum, ich przepływy są zanurzone w reprodukcyjnych rytmach przyrodniczych. Nail odczytuje nomadyzm jako kontrprojekt wobec państwa, praktykę kolektywnej ucieczki, umykania scentralizowanemu pochwyceniu i regulacji przepływów. Zbiorową formą społeczną, którą ucieleśniają nomadzi, jest fala – mobilne i płynne złożenie wędrujących ciał, które pozwala na dzielenie przestrzeni w ruchu. Gdy możliwości ich przepływów wyczerpią się, nomadzi obracają się przeciwko państwu.

Epoce nomadów odpowiada pierwsza technologia graniczna – płot[260]. Ma on za zadanie kształtować dośrodkowe siły pochwycenia ruchu, dzięki którym polityczne centrum akumuluje swoją moc. Chociaż płoty zabezpieczają przejście do osiadłego trybu życia, to ten tryb nie jest wcale statyczny – jego możliwość zasadza się na określonym sterowaniu przepływami. Jeżeli nomadyzm oznacza podążanie za przepływami zwierząt, roślin czy pór roku, to w osiadłej organizacji chodzi o zabezpieczenie się przed niekontrolowanymi strumieniami przyrodniczymi i ludzkimi oraz o związanie części z nich. Za konstrukcję węzłów odpowiada polityczne centrum, które w ten sposób wykrawa wokół siebie terytorium. Terytorium nie jest

[259] Ibidem, s. 130–135.
[260] T. Nail, *Theory of the Border*, s. 47–63.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jednak antytezą przepływów – stanowi układ, który zarządza ich cyrkulacją. Wraz z rewolucją neolityczną, przejściem do rolnictwa, ludzkie społeczności organizowały imponującą cyrkulację ziemskich przepływów do swoich gospodarstw w formie nasion, roślin, wód. Była ona możliwa dzięki trzem podstawowym rodzajom płotu: zagrodom, palisadom i megalitom. Zagrody służą ekspansji i wypieraniu z areałów rolnych i hodowlanych dzikiej zwierzyny i chwastów. Jednocześnie modulują ruchy dośrodkowe: tworzą korytarze, przez które zewnętrze wdziera się do wnętrza, dzięki czemu może być powstrzymywane, wyłapywane i pozyskiwane. Zatrzymanie wpuszczonych zwierząt i roślin umożliwiają palisady – ich przeznaczenie jest defensywne, służy powstrzymaniu przepływów przed zbyt głębokim wdarciem w społeczność, a także ustanowieniu wewnętrznych podziałów w osadzie. Dzięki palisadom zostaje zabezpieczona dystrybucja pozyskanych z zewnątrz zasobów. Wreszcie megality – grobowce, świątynie, oznaczenia krańców terytorium – odgrywają rolę spajającą społeczność wokół politycznego centrum, które sprawuje pieczę nad pochwyconymi przepływami.

Święte miejsca pochówku przodków i kultu, które służyły zarazem zgromadzeniom i ceremoniom, ściągają grupy krewniacze w jedno centralne miejsce i symbolizują oddzielenie świata oswojonego od świata niepodporządkowanego. Nail precyzuje, że granica, którą ustanawiają, ma charakter rubieży (*boundary*) – wyznacza *axis mundi*, symboliczny środek świata oraz bezpieczne krańce społeczności. Rozmieszczenie megalitycznych konstrukcji wyznaczało trasy i szlaki, którymi można było poruszać się w swobodny sposób, od jednego punktu schronienia do następnego. Chociaż odległa geneza płotów może wskazywać na ich prymitywny charakter, to nie przestały one uczestniczyć w konstrukcji współczesnych granic – dzisiejsze próby sterowania szlakami migracyjnymi nadal odbywają się przez grodzenie i przekierowywanie przepływów tak, aby móc je łatwiej selekcjonować i powstrzymywać; rozmieszczanie konsulatów, posterunków, obozów i centrów detencyjnych jest przestrzennie powiązane z przebiegiem odpowiedników zagród; trasy wyznaczane przez miejsca schronienia stanowią przynętę dla nielegalnych mi-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

grantów, przez którą mogą oni wpaść w sidła, ale też dostarczają infrastruktury, wokół której rozwija się autonomia migrantów.

Kiedy ramy państwa stają się na pewnym etapie jego rozwoju zbyt ciasne i zachodzi konieczność ekspansji, uruchamia ono siły odśrodkowe. Przynoszą one ludności peryferyjnej groźbę pochwycenia i przyczyniają się do wyrzucenia jej z domostw. Schwytani stają się z kolei niewolnikami. To właśnie strach przed perspektywą niewolnictwa generuje drugą istotną historycznie podmiotowość migrancką – barbarzyńców[261]. Jej masowemu wykształceniu się towarzyszą formy ruchu motywowane chęcią uzyskania azylu przez zbiegłych niewolników, jak również barbarzyńskie rewolty. Odśrodkowa siła państwa utrudnia coraz bardziej strategie oporu, które charakteryzowały nomadów – poza szczególnie dogodnymi miejscami odosobnienia, takimi jak góry, bagna, lasy czy stepy, umknięcie terytorialnej władzy zostaje zawężone. Kondycja barbarzyńska jest zatem definiowana przez życie w ciągłym napięciu, między centrum, z którego zostało się wygnanym, a niepewnym miejscem schronienia. Jeśli uciekinierzy zyskują azyl, to przysługuje im na ogół podrzędny status polityczny i ekonomiczny. O ile nomada był definiowany przez aktywne opieranie się podziałowi na ekskluzję i inkluzję, barbarzyńcom przysługuje inkluzja przez ekskluzję. Mogą jednak oni na marginesach społeczeństwa tworzyć heterogeniczne, zdolne do łatwej adaptacji i do wiązania przybyszów o zróżnicowanym pochodzeniu społeczności zbiegowskie, których ambiwalentny charakter budzi niepokój sąsiednich państw.

W odpowiedzi na zagrożenie najazdami barbarzyńców rozwija się druga przełomowa technologia graniczna – mur[262]. Jego pojawienie się jest wynikiem starożytnej rewolucji miejskiej. Już możliwość wyrabiania ujednoliconych cegieł, organizacja ich produkcji, transportu i szczegółowy przebieg murów zakładają istnienie koordynującej siły ośrodka centralnego, którym staje się miasto. Myliłby się ten, kto uważa, że jedyną funkcją muru jest blokowanie ruchu. Nail wyróżnia trzy podstawowe mury, które rozwinął antyk i które

[261] Idem, *The Figure of the Migrant*, s. 135–145.
[262] Idem, *Theory of the Border*, s. 64–88.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

znamy także dzisiaj. Mur militarny – złożony nie z cegieł, ale z ciał żołnierzy – zapewnia zestandaryzowany blok bitewny, opancerzony, uzbrojony i mobilny. Jest on żywą, przesuwną granicą, która wyznacza wpływy centrum i na polu bitwy umacnia jego władzę nad peryferiami i nowo podbitymi ziemiami. Temu samemu służą obozy wojskowe i machiny oblężnicze. Drugą formą muru jest wał i skonstruowane za jego pomocą cytadele i mury graniczne – w rodzaju słynnego rzymskiego Muru Hadriana. Chociaż wały są przede wszystkim urządzeniami defensywnymi, zabezpieczającymi porządek terytorialny, to potoczne wyobrażenie na ich temat – jakoby były ścianą, od której odbijają się najeźdźcy – jest błędne. W obu przypadkach konstrukcje wałowe bronią przez ekspansję. Twierdze ściągają z okolicznej ludności nadwyżki i tworzą centra akumulacji zasobów. Mury graniczne stanowią zaś przyczółek do ekspansji na tereny zewnętrzne i zabezpieczają przepływy wewnętrzne, dzięki którym wzdłuż granicy krążą zasoby niezbędne do jej utrzymania. Jeszcze wyraźniej kinopolityczny charakter jest widoczny w przypadku trzeciej inkarnacji muru – murów portowych, które Nail rozumie obszernie i wiąże je z rozbudową zaawansowanej sieci komunikacyjnej. Drogi, mosty, akwedukty, statki podłączone do swoich miejskich sit – portów *sensu stricto*, zarówno lądowych, jak i wodnych – umożliwiają ekspansję centrum i zabezpieczają jego wymianę z prowincjami. Podobnie jak płoty, mury – w rozumieniu Naila – są wszechobecne w obecnie działających reżimach cyrkulacji: operacje militarne poza granicami terytorialnymi to współczesny wariant muru militarnego; mury i przejścia graniczne są odpowiednikami dawnych wałów; porty, centra logistyczne i kontrole celne to rozbudowane elementy krajobrazu globalnego sieciowego kapitalizmu.

Akumulacja zasobów i przestrzeni przez państwa, skutkująca z jednej strony niedostatkiem zewnętrznych miejsc schronienia, a z drugiej coraz bardziej ścisłą integracją poszczególnych części terytorium, doprowadziła do powstania trzeciej formy migranckiego ruchu – włóczęgostwa[263]. Nail pokazuje, że często wiązano ją z herezją, ponieważ grupy heretyckie przeciwstawiały się państwu od

[263] Idem, *The Figure of the Migrant*, s. 145–156.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wewnątrz, próbując poluzować działanie reżimu cyrkulacji nowego rodzaju – opartego na sile sprężystej. Wyłamuje się ona z przeciwstawienia siła odśrodkowa/dośrodkowa i polega na reprodukcji powiązania między centrum a peryferiami, ale powiązania utrzymującego zależność między nimi. Wzmacnia to powody określonych grup i regionów do szukania autonomii czy niezależności wobec drenującego je centrum, co prowadzi do herezji i rewolt. Wspomniana integracja dostarcza motywacji do buntu przez intensyfikację wyzysku, grabież ziemi, centralizację kultu, coraz mocniejszą kontrolę populacji. Włóczęgostwo dotyczy zatem prowadzących wojny domowe radykałów, wywłaszczonych wieśniaków, kobiet posądzanych o czary, zwolenników herezji religijnych, wygnanych Żydów czy zrujnowanych dłużników. Przybiera formy walk z grodzeniami dóbr wspólnych, bandytyzmu społecznego na drogach, w lasach i w górach czy zawiązywania komun i sekt utopijnych. Ci, którzy nie mają niczego, objawiają skłonności do radykalnego egalitaryzmu. Kreują oni nisze w porach społeczeństwa feudalnego, odmawiają reprodukcji, wywołują masowe bunty chłopskie i żakerie.

Rozbicie amorficznych mas uformowanych przez ludzi „bezpańskich" ułatwiała trzecia przełomowa technologiczna graniczna w historii – komórka[264]. Dzięki niej następowało ujednostkowienie migranta, to znaczy nadanie mu indywidualnej tożsamości, mającej umożliwiać jego identyfikację wzdłuż i wszerz terytorium. W ten sposób niekontrolowany ruch został pochwycony – w warunkach postępującego rozdrobnienia terytorialnego i powstawania konkurencyjnych ośrodków, organizujących przepływy z pominięciem stolicy (a nawet wbrew niej), różne instytucje komunikujące się ze sobą horyzontalnie lub lokalnie – kupcy, duchowieństwo, feudałowie – zyskiwali narzędzia do wiązania przepływów. Komórka działa przez oddzielenie i ujarzmienie jednostek, po którym następuje ich scalenie, ale bez wprowadzania wymogu homogenizacji. Dzięki temu jednostki mogą ze sobą swobodnie współpracować na mocy zawieranych umów i lojalności. Komórki to nie tylko dosłowne miejsca zamknięcia – takie jak klasztory, więzienia, szpitale i przytułki. Miej-

[264] Idem, *Theory of the Border*, s. 88–110.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sca odosobnienia służą związaniu chaotycznych przepływów, dyscyplinowaniu niesubordynowanych ciał, nadawaniu im tożsamości i odwodzeniu od włóczęgostwa. Ujednostkowienie postępuje również przez nowe formy oznaczania – w listach i paszportach. Insygnia władzy zostają zinterioryzowane przez ich nosicieli, czy to za pośrednictwem przenoszonych listów, pozwalających zidentyfikować jednostkę i wydawać rozkazy na odległość, czy też dzięki paszportom, których wydawanie nie było oznaką swobody ruchu, lecz jego regulacji. Paszporty ograniczały mobilność, były rodzajem granicy przenoszonej przez swojego posiadacza. Ostatnią, bardziej regularną formą komórkowej organizacji ruchu są harmonogramy i rozkłady jazdy, dzięki którym cyrkulacja nabiera przewidywalnego i miarowego charakteru. Dzisiejsze rozpowszechnienie instytucji zamknięcia, dysponujących własnymi regulacjami, identyfikatorami, kodami i regułami dostępu oraz harmonogramami działania, a także biometryzacja granic, przekonują, że polityka graniczna w większym stopniu niż kiedykolwiek polega na organizacji cyrkulacji wokół rozmaitych komórek – pomieszczeń, pojazdów i dokumentów.

Ostatnia forma migranckiej podmiotowości analizowana przez Naila – proletariacka – pojawia się, gdy technologie władzy odrywają się od terytorium i jego centrum, by reprezentować jego interesy – za pośrednictwem mobilnego kapitału – w sposób elastyczny i przybierający globalną skalę[265]. Proletariat jest pokłosiem następnej fali ekspansji przez ekspulsję – procesów akumulacji pierwotnej, która wytwarza nadwyżkową populację. Uwolniony od bezpośrednich środków utrzymania staje się funkcjonalny dla kapitału jako wolna i migrująca siła robocza. Wykorzenienie proletariatu nie stanowi w tym wypadku problemu – jak w przypadku nomadów, barbarzyńców i włóczęgów feudalizmu. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy proletariat odznacza się niesubordynacją względem kapitału i poszukuje zewnętrza, w którym mógłby rozwinąć własną niezależność. Dlatego są organizowane nowe formy pochwycenia – pojawia się zarówno tendencja do rozpowszechniania pracy niewolnej (na plantacjach, statkach, w folwarkach, kopalniach, koloniach), jak

[265] Idem, *The Figure of the Migrant*, s. 156–178.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i represje przeciwko włóczęgostwu, jałmużnie, dorywczym formom zarobkowania, które mają skłonić proletariuszy do podejmowania pełnoprawnej pracy najemnej na rynku i udaremnić groźbę rewolucji. Ruch proletariuszy składa się na potężny liczebnie ruch społeczny, rekrutujący się z ludzi żyjących z pracy własnych rąk, który staje się także – w toku globalizacji kapitału – fenomenem internacjonalistycznym. Jest on organizowany wokół rozmaitych zrzeszeń – komun, związków zawodowych, zgromadzeń, partii, klubów dyskusyjnych. W szczególności komuna staje się międzynarodową formą organizacji migrującego proletariatu – pochwyconą później przez państwa robotnicze odwołujące się do idei komunizmu.

Aby udaremnić rewolucyjne wrzenie, pojawia się czwarta – i ostatnia – technologia graniczna wyróżniona przez Naila: punkt kontrolny. Zabezpieczenie przed internacjonalistycznym ruchem społecznym musi obejmować dwie podstawowe instytucje, którym on zagraża – własność i państwo narodowe[266]. Własność, która podlega przepływom, musi zostać zabezpieczona przed zniszczeniami, kradzieżami czy przestojami. Ponadto konieczne jest utrzymanie reprodukcji stosunków społecznych, które pozwala na trwanie i akumulację własności – temu służy oddzielenie klas posiadających od klas nieposiadających. Odbywa się to przez oddzielenie obiegów reprodukcji kapitału od kanałów reprodukcji siły roboczej. Instytucje reprodukcyjne zostają obudowane punktami kontrolnymi bezpieczeństwa, które mają udaremnić groźbę wywłaszczenia posiadaczy. Na poziomie międzynarodowym kapitał reprodukuje się w warunkach międzynarodowego podziału pracy podtrzymującego stosunki centrów i peryferii. Państwo narodowe odgrywa w tej mierze rolę istotnego organizatora akumulacji kapitału i dlatego musi zabezpieczać granice międzypaństwowe. Aby podział na obywateli i obcych był operatywny, nie wystarczy fortyfikacja granic terytorialnych. Ważniejsze i skuteczniejsze jest odkształcenie granic tożsamości w łonie populacji – dlatego instytucje reprodukcyjne poza podziałem na klasy muszą odtwarzać, a nawet pogłębiać różnice narodowościowe.

[266] Idem, *Theory of the Border*, s. 138–155.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Tylko wykreowanie odmienności pozwala bowiem na łatwą identyfikację swoich i obcych w życiu codziennym.

Chociaż utrzymanie ram klasowych i narodowych jest niezbędne, to w warunkach elastycznego reżimu cyrkulacji granica musi być zarazem jeszcze bardziej mobilna i subtelniejsza, żeby przepływy mogły postępować. Wobec tego granica musi pojawić się tam, gdzie staje się potrzebna, ale jednocześnie nie powinna wywierać nadmiernego nacisku tam, gdzie cyrkulacja musi przebiegać sprawnie. Aby rozpoznać punkty zapalne przepływów, granica musi je systematycznie i dokładnie monitorować. Temu służy inny rodzaj punktów kontrolnych – nazywany przez autora rodzajem policyjnym[267]. Przyspieszenie i rozpowszechnienie mobilności wraz z przejściem od feudalizmu do kapitalizmu wymagało bardziej włoskowatego – jak powiedziałby Foucault – podejścia do zarządzania ruchem[268]. Rolą obszernie pojmowanej policji jest zarządzanie całością populacji i jej ruchami, zbieranie danych i organizacja pewnej równowagi, dla której niezbędne okazuje się udrożnienie blokad przepływu, ale i powściągnięcie niekontrolowanego ekscesu mobilności. Pozyskiwanie, przechowywanie i udostępnianie rozmaitych informacji – daty urodzenia, płci, pochodzenia, stanu cywilnego, źródeł utrzymania, karalności, przebiegu kariery, kontaktów z instytucjami – pozwala ustalać zasady legalnych przepływów i kształtować politykę ruchu w sposób oparty na przyciąganiu i odpychaniu za pomocą bodźców prawnych, ekonomicznych, komunikacyjnych czy technologicznych. Elastyczność punktów kontrolnych wiąże się także z akceptacją pewnej koniecznej nieszczelności tego rodzaju granic, w których działanie zostaje ona wpisana jako ich koszt uboczny. Jednak tylko za cenę pewnej dozy chaosu jest możliwy elastyczny reżim cyrkulacji, bez którego nie istnieje elastyczna akumulacja kapitału na światową skalę. Mimo że policyjne granice, aby być skuteczne, muszą zachowywać określony poziom niewidzialności i pojawiać się dopiero wtedy, gdy wymaga tego sytuacja, zdajemy

[267] Ibidem, s. 110–137.

[268] T. Nail, *Biopower and Control*, w: *Between Deleuze and Foucault*, eds. N. Morar, T. Nail, Edinburgh 2016, s. 261.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sobie dzisiaj sprawę z zaawansowanego repertuaru środków, za pomocą których funkcjonują: bazy biometryczne, monitoringi, zdjęcia satelitarne, drony z kamerami, mobilne patrole, czujniki sensoryczne, podsłuchy, profilowanie rasowe, służby specjalne, zbieranie danych w sieci. Te obiegi informacyjne autonomizują się od przedsięwzięć policyjnych w formie rozwiniętych baz danych obsługiwanych przez zautomatyzowane algorytmy. Informacyjne punkty kontrolne, w przeciwieństwie do punktów policyjnych, nie mają już za zadanie wnikać w populację, żeby wydobyć z niej kryminalne jednostki i podejrzane przepływy, ale muszą niejako pokrywać się z ruchem, przekształcać go w wiązki danych i przez manipulowanie tymi danymi sterować cyrkulacją oraz antycypować jej przebieg[269].

Jak możliwa jest transgresyjna kinopolityka?

Przez konceptualizacje historycznych form migrujących podmiotowości i granic, które współcześnie nakładają się na siebie i współistnieją w ramach rozbudowanych reżimów cyrkulacji, Nailowi udaje się pokazać, że granice nie są skierowane przeciwko ruchowi, ale działają dzięki niemu. Transgresja granic okazuje się bardzo utrudniona, skoro granica karmi się transgresją (ekspansją przez ekspulsję) i próbuje się nią posługiwać. Tym samym z prac Naila wyłania się dużo bardziej wstrzemięźliwy stosunek do aktów oporu ze strony migrantów niż w przypadku autonomistów. Amerykański filozof sympatyzuje z podejmowanymi przez nich próbami transgresji granic, ale wskazuje na niezwykłą elastyczność tych ostatnich, a przy tym na funkcjonalność nieuregulowanego – w tym nielegalnego – ruchu dla reprodukcji kapitalizmu.

Nawet to, że granice przeciekają, psują się i nie działają, jak należy, nie decyduje, zdaniem Naila, o ich słabości[270]. Granice istnieją po to, by nie być do końca nieprzepuszczalne i niezawodne – odrobina udanego oporu jest założona przez ich projektantów. Kinopolityka mniej jednostronnie niż autonomia migracji rozpisuje relacje

[269] Idem, *Theory of the Border*, s. 155–161.
[270] Ibidem, s. 13.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

między ruchem a granicą. Pokazuje, do jakiego stopnia przeciwieństwo ruchu i granicy stapia się ze sobą w reżimach cyrkulacji. Bardziej ambiwalentnie zapatruje się też na emancypacyjny potencjał ruchu. Chociaż, podobnie jak autonomia migracji, kinopolityka czerpie z nomadologii Deleuze'a i Guattariego, to koncentruje się raczej na wykazaniu trudności w znajdywaniu przez migrantów linii ujścia niż na fetyszyzowaniu ich zdolności do znajdywania wyłomów w porządku społecznym. Ruch bywa żywiołem oporu, ale jest także paliwem dla zawiązywania i reprodukcji granic. Wobec tego lekcja, jaką należy wyciągnąć z analiz Naila dla zagadnienia granic Europy i możliwości ich transcendowania ku takiej wspólnocie, która jest zdolna się redefiniować i otwierać pod wpływem migracji, polegałaby na rozważeniu przydatności praktyk oporowych znanych z historii kinopolityki.

Najbardziej rozbudowane studium przypadku współczesnej kinopolityki przedstawione przez Naila dotyczy nie Europy, ale granicy amerykańsko-meksykańskiej. Jej fortyfikacje, modernizacje technologiczne i narosłe wokół niej dyskursy bezpieczeństwa uczyniły z niej jeden z najważniejszych symboli polityki migracyjnej na świecie. Chociaż przykład granicy USA i Meksyku jest przywoływany najczęściej jako dowód na odwrót od globalizacji ku nowym murom – za sprawą stawianego na niej „muru Trumpa" – to należy rozumieć ją jako wytwór globalizacji i urządzenie, które wspomaga zarządzanie jej logiką. Mimo że migracje z Meksyku do USA mają swój partykularny kontekst, z kinopolitycznych analiz Naila możemy wyciągnąć wnioski na temat konstruowania granic Europy.

Nail bada to, w jaki sposób reżim cyrkulacji narosły wokół granicy amerykańsko-meksykańskiej posługuje się siłami dośrodkową, ośrodkową, sprężystą i elastyczną, wytwarzając swoich nomadów, barbarzyńców, włóczęgów i proletariuszy, oraz jak konkretnie używa poszczególnych technologii granicznych: płotu, muru, komórek i punktów kontrolnych. Kontrapunktem dla reżimów cyrkulacji jest migrancka siła „pedetyczna", czyli – jak precyzuje Nail – autonomiczny ruch, chód, bieg, skok, taniec, o nieregularnym, nieprze-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

widywalnym i niesfornym charakterze[271]. Ruch, który rozwija się nie pod wpływem ekspansji przez ekspulsję, ale mimo niej, i który wytwarza inkluzywną zmianę społeczną. Na pozór wydaje się on irracjonalny i chaotyczny, ponieważ przecina i zaburza kinopolityczny porządek, ale ma on właściwy sobie sens i służy tym, którzy oddają mu się wbrew przeciwnościom losu.

Chociaż nielegalna migracja z globalnego Południa na Północ jest demonizowana jako zagrożenie dla gospodarki krajów przyjmujących, rozrost przestępczości czy najazd intruzów o obcej kulturze, to nie sposób jej zrozumieć bez uwzględnienia sił dośrodkowych, które wyrywają migrantów z ich miejsc pochodzenia i zmuszają do wędrówki. W przypadku Ameryki Północnej Nail zwraca uwagę na znaczenie w tym względzie umowy NAFTA z 1994 roku, która ustanowiła strefę wolnego handlu między USA, Meksykiem i Kanadą. Zaostrzyła ona procesy wywłaszczenia ludności Meksyku ze środków utrzymania – przez grabież komunalnej ziemi, rozwój latyfundiów, rozbudowę sieci transportowych, które integrowały Meksyk z międzynarodową gospodarką. Począwszy od końca XIX wieku, przekształcały one meksykańskie masy w nomadycznych, sezonowych pracowników rolnych, budowlanych czy turystycznych. Pod tym względem NAFTA, umożliwiająca wyprzedaż komunalnych gruntów zagranicznym inwestorom, skutkująca likwidacją subsydiów rolnych i rozbudową kopalń, uruchomiła nowe zmasowane procesy ekspansji przez ekspulsję. W ich wyniku wzrósł rozmiar tymczasowej, wywłaszczonej, sezonowej i wysoce mobilnej siły roboczej – współczesnych nomadów[272]. Również wpływ Europy na obszary sąsiednie należy interpretować w kategoriach dośrodkowego ruchu akumulacji, związanych między innymi z postkolonialną sytuacją po rozpadzie imperiów, rekrutacją zagranicznych pracowników tymczasowych po II wojnie światowej, otwarciem rynków pracy dla nowych państw członkowskich, neoliberalnymi programami dostosowania strukturalnego dla państw Afryki czy Europy Wschod-

[271] T. Nail, *The Figure of the Migrant*, s. 125–129.
[272] Ibidem, s. 182–188.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niej oraz imperialistycznymi wojnami i interwencjami w celu utrzymania stref wpływów.

Asymetryczne relacje między globalną Północą a Południem generują siły dośrodkowe napędzające migrację, ale ich rewersem są odśrodkowe procesy wyrzucenia, do których dochodzi na peryferiach[273]. Centrum – USA czy Unia Europejska – akumuluje, ponieważ ktoś inny uwalnia przepływy ludzi, surowców, ziemi, które można związać. W efekcie nomadzi mają coraz mniej przestrzeni w kraju pochodzenia i są wypierani za granicę – przeistaczają się tym samym w barbarzyńców. Nie są już pozostawieni sami sobie, ale zostają związani – zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz – jako podmioty drugiej kategorii, pracująca biedota. Likwidacje obozowisk, wypieranie nomadów, ewikcje w slumsach, represje w stosunku do ludności autochtonicznej przyczyniają się do barbaryzacji migrantów, którzy odpowiadają na to wszystko exodusem za granicę. Tam czeka ich innego rodzaju marginalizacja do pozycji barbarzyńcy – jako nielegalnym imigrantom nie przysługują im prawa polityczne, zasilają szarą strefę, a ich tożsamość podlega urasowieniu jako podrzędna, co uzasadnia ich eksploatację. Chociaż państwa Północy oficjalnie toczą wojnę z nielegalną imigracją – co uzasadniają czasem względami bezpieczeństwa i ochrony tożsamości, a innym razem troską o migrantów i walką z przemytnikami – to migranci-barbarzyńcy okazują się niezwykle funkcjonalni dla rynku pracy jako tania i podległa siła robocza oraz dla demagogów – jako paliwo polityczne.

Reprodukcja podrzędności odbywa się dzięki działaniu sił sprężystych, które utrzymują powiązania o hierarchicznym układzie – między krajami i regionami centralnymi a krajami peryferyjnymi czy między uprzywilejowanymi pracownikami a nielegalną i kryminalizowaną siłą roboczą[274]. W krajach emigracji na globalnym Południu skutkuje to fenomenem specjalnych stref ekonomicznych i innych przestrzeni, w których ponadnarodowy kapitał zyskuje możliwość wyzysku podrzędnej siły roboczej. Wokół nich rozrastają się osiedla

[273] Ibidem, s. 189–200.
[274] Ibidem, s. 201–213.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nieformalne – następny symbol związania włóczęgów jako ludności drugiej kategorii. Współcześni „ludzie luźni" są poddani tym samym mechanizmom wiązania, co w epoce przejścia od feudalizmu do kapitalizmu na obszarze Europy: przepisy przeciwko włóczęgostwu, ryzyko zamknięcia i deportacji, kryminalizacja skutkująca wykorzystaniem w pracy zależnej we współczesnych odpowiednikach manufaktur i przytułków. Neoliberalną fazę kapitalizmu Nail rozumie w kategoriach współzależnych tendencji do poluzowania zależności oraz związania uwolnionych rąk roboczych i innych kapitałów przez elastyczny reżim cyrkulacji[275].

Działanie współczesnej kinopolityki jest uwarunkowane efektywnym funkcjonowaniem technologii granicznych. Studium przypadku granicy amerykańsko-meksykańskiej pozwala Nailowi pokazać, że wszystkie wyróżnione przez niego historyczne formy mają tu zastosowanie i wchodzą ze sobą w powiązania[276]. Przykładowo rolą płotów jest tworzenie korytarzy migracyjnych za pomocą barier infrastrukturalnych i przyrodniczych, które regulują przepływy i ułatwiają ich kontrolę – w ten sposób centrum chwyta ruch z peryferii i może nim zarządzać. Legalne korytarze prowadzą do punktów kontrolnych, a nielegalne wspierają wychwytywanie ruchu i policyjne interwencje. Płoty zabezpieczają także komórki, czyli miejsca odosobnienia – areszty, centra detencyjne, posterunki. Ich defensywna rola bardziej niż w blokowaniu nieautoryzowanego wjazdu do krajów centrum służy powstrzymywaniu nielegalnych imigrantów przed powrotem – istnienie płotu granicznego kryminalizuje pobyt, osłabia status społeczny i pozycję na rynku pracy. Powrót do Meksyku na jakiś czas, na przykład w celu odwiedzenia bliskich, jest wysoce ryzykowny, ponieważ wymagałby ponownego sforsowania granicy. Mury Nail odnajduje w formie patroli granicznych wrzuconych w głąb terytorium po obu stronach granicy czy też w kształcie fizycznych barier przecinających miasta, które mają za zadanie odpychać migrantów. Wreszcie systemy baz danych, urządzenia biometryczne, monitoring z powietrza, czujniki sensoryczne czy kontrole i blokady

[275] Ibidem, s. 222.
[276] T. Nail, *Theory of the Border*, s. 165–220.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ruchu z dala od granicy dopełniają krajobraz rozsianych i zmultiplikowanych granic, jaki szkicuje Nail w odniesieniu do Ameryki Północnej. W swoim ogólnym zarysie ma on zastosowanie również do granic Europy.

Jednak nawet połączenie tych wszystkich technologii kontroli, które może wydawać się totalne, nie radzi sobie w pełni z pedetyczną siłą ruchu migrantów. Tworzą oni kontrobiegi cyrkulacyjne, czyli inne związania ruchu, które nie pozwalają się schwytać reżimom kinopolitycznym. Już to, że w dyskursie polityczno-medialnym są one portretowane zazwyczaj za pomocą terminów, takich jak „fala", „zalew", „presja", „potok" czy „napływ", unaocznia to, że reżimy cyrkulacji są niepokojone przez ruch, który nie podlega całkowitej kanalizacji[277].

Z repertuaru oporu typowego dla nomadów dzisiejsi migranci przejmują formułę nalotu – sezonowej migracji w celu akumulacji zasobów na krótki czas, która przypomina zbierackie, łowieckie i pasterskie podążanie za środkami utrzymania. Wspomagają ich w tym odpowiedniki oaz – sieci wsparcia tworzone przez migrantów i ich sojuszników, w których mogą znaleźć bezpieczną przystań podczas wędrówki.

Jeśli chodzi o praktyki barbarzyńskie, to wobec delegalizacji i odpolitycznienia kondycji migrantów mobilizują oni zarówno w kraju pochodzenia, jak i po drugiej stronie granicy ruchy społeczne, które służą ich samoorganizacji[278]. W Meksyku najbardziej spektakularnym przykładem będą zapatyści, u granic Europy kurdyjska Rożawa, w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie ruchy społeczne, które dały o sobie znać podczas Arabskiej Wiosny Ludów. Zaliczymy do nich także kolektywy migranckie, które wchodzą w powiązania z podmiotami politycznymi na globalnej Północy.

Tam, gdzie otwarta politycyzacja kwestii migracyjnej nie jest możliwa lub pożądana, formy oporu stają się bliższe tym, które kojarzymy z włóczącym się motłochem[279]. Funkcjonują one przede

[277] Idem, *The Figure of the Migrant*, s. 223–224.
[278] Ibidem, s. 227–228.
[279] Ibidem, s. 229–230.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wszystkim w przestrzeniach działających na kształt Foucaultowskich heterotopii – goszczą one tych, którzy nie mieszczą się w znormalizowanym porządku[280]. Autonomiczne centra społeczne i kulturalne, skłoting, grupy subkulturowe, społeczności zbiegowskie, dzikie obozowiska to wyzwolone światy pośród większych światów.

Na rynku pracy migranci sięgają rzecz jasna po kinopolitykę proletariacką, wywierając presję na partie polityczne i ruch związkowy, by reprezentowały także pracowników zagranicznych, uczestnicząc w nieautoryzowanych strajkach czy pikietach dla poparcia praw pracowniczych i lokatorskich[281].

W jaki sposób wyróżnione tu praktyki migranckie mogłyby przełożyć się na transgresyjną kinopolitykę prowadzącą do świata pozbawionego opresyjnych granic? W tekście *Sanctuary, Solidarity, Status!* Nail próbuje odpowiedzieć na to pytanie bez uciekania się do konstrukcji jakiegoś rodzaju utopii społecznej, w której granice zostałyby zniesione[282]. Zastanawia się natomiast, czy w dzisiejszych walkach migracyjnych wykuwają się trajektorie zmierzające do abolicji granic. Na „migrancki kosmopolityzm" składają się zdaniem autora trzy transgresyjne taktyki. Pierwsza to wzmacnianie przestrzeni azylu, których nie należy jednak rozumieć wyłącznie jako aktu łaski ze strony organizacji humanitarnych czy kościołów. Nail zwraca uwagę, że azyl stwarza warunki do politycyzacji migrantów, dzięki której stają się oni widzialni, ale na ich własnych warunkach. Wrogość państwa, którą wyzwalają migranci działający w strefach azylowych, pozwala unaocznić skalę dotykających ich represji oraz wzmocnić ich głos. Radykalniejszą propozycją niż stwarzanie możliwości azylu jest zawiązywanie sieci solidarności – w tym przypadku instytucje wspierające migrantów nie zatrzymują się na apolitycznej działalności pomocowej, ale przystępują do wspólnej walki dla poprawy warunków życia migrantów, uzyskania nowych praw i zasobów. Wysiłki te prowadzą wprost do trzeciego, najambitniejszego celu – wywalczenia migrantom równego statusu z obywate-

[280] Ibidem, s. 227–228.
[281] Ibidem, s. 230–234.
[282] T. Nail, *Sanctuary! Solidarity! Status!*, w: *Open Borders. In Defence of Free Movement*, ed. R. Jones, Athens 2019, s. 23–33.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lami. Co ciekawe, Nail pokazuje, że nie musi to oznaczać zniesienia terytorialnych granic – te dalej mogą istnieć jako urządzenia zarządzające ruchem, ponieważ to nie w granicach jako takich tkwi problem, lecz w wytwarzaniu przez nie podrzędnego statusu migrantów. Zatrzymanie tej strukturalnej niesprawiedliwości sprawiłoby, że państwo narodowe niejako wyszłoby z formy, urzeczywistniając radykalną inkluzję, a granice mogłyby wówczas pozostać żywe jedynie jako obiekty infrastrukturalne, pozbawione już swojej politycznej roli.

Walki migranckie mogą więc niejako przekroczyć swoją stawkę polityczną – wychodząc od żądań uregulowania statusu i poszerzenia inkluzji obywatelskiej, urzeczywistniają nomadyczną solidarność tych, którzy z racji zajmowanych pozycji nie mogą zostać zalegalizowani. Istnienie tych nomadycznych podmiotowości rozsadza dylemat inkluzji i ekskluzji czy wnętrza i zewnętrza. Swój pomysł na solidarność nomadów Nail czerpie od arabskiego XIV-wiecznego filozofa Ibn Chalduna, który inspirował również nomadologię Deleuze'a i Guattariego. Nail znajduje u niego pojęcie *asabiyyah*, czyli więzi grupowej istniejącej wśród berberyjskich nomadów, która nie zasadza się na wspólnym pokrewieństwie, etniczności, strukturach państwowych czy jakiejkolwiek uprzedniej własności, lecz na przygodnym uczestnictwie w kolektywnej wędrówce[283]. Przynależność do *asabiyyah* polega na dystrybuowaniu nomadycznej solidarności – jak w asamblażu, w którym wielość współuczestniczy ze sobą w logice wydarzeniowej, bez pozostawania pod wpływem organicznej całości i struktur esencjalistycznych[284]. Wchodzenie poszczególnych elementów w niezapośredniczone przez wyższe instancje stosunki umożliwia produkcję nowych jakości – rewolucyjnych form życia.

Transgresja transgresji, jakiej poszukuje kinopolityka Naila, celuje zatem nie tyle w zniesienie granic, ile w odebranie im znaczenia, którym dzisiaj dysponują. Tak długo jak istnieje ruch, istnieć będą granice. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, żeby ułatwiały one

[283] Idem, *Violence at the Borders. Nomadic Solidarity and Non-Status Migrant Resistance*, „Radical Philosophy Review" 2012, Vol. 15, No. 1, s. 252–253.

[284] Idem, *What is an Assemblage?*, „SubStance" 2017, Vol. 46, No. 1, s. 22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

organizację równościowego społeczeństwa, zamiast wzmacniać ekspansję przez ekspulsję i represjonowanie wywłaszczonych. Wnętrze i zewnętrze polityki, zabezpieczane dziś przez wszechobecne granice polityczne, muszą zostać przekroczone dla kinopolitycznej solidarności w dążeniu ku nowym praktykom wspólnego życia. Miałoby to wiązać się z głęboką transformacją relacji zachodzących między podmiotami solidarnościowej kinopolityki[285]. Zamiast znosić granicę, spróbujmy najpierw zrozumieć, wedle jakich reguł działają i jak możliwa byłaby ich przebudowa – postawienie tego postulatu to być może pierwszy krok na drodze do transgresji transgresji europejskiej przestrzeni politycznej.

Wrogościnna immunologia. Granice odporności

Zadanie rewizji granic Europy wydaje się jeszcze pilniejsze, a jednocześnie jeszcze bardziej beznadziejne w dobie trwającej pandemii koronawirusa. Już na długo, zanim wirus COVID-19 pojawił się na Starym Kontynencie, o jej reżimach migracyjnych pisano w kategoriach układu odpornościowego. To, co było zaaplikowaną w filozofii politycznej metaforą, zaczerpniętą ze słownika epidemiologii, zdążyło nabrać całkiem namacalnych kształtów. Dylemat, o którym pisali poststrukturalistyczni autorzy zainteresowani biopolityką – jak zbilansować otwarcie europejskiego organizmu politycznego na zewnątrz z wymogiem jego samozachowania – stał się obecnie tematem organizującym debatę publiczną.

Jak daleko należy się posunąć w ograniczeniu kontaktów społecznych i mobilności, żeby zablokować transmisję koronawirusa? Czy planowane zamknięcie gospodarki, wprowadzenie zasad „dystansowania społecznego" i wymogu stosowania środków ochronnych w miejscach publicznych nie wyrządzą w dłuższej perspektywie więcej szkód niż pożytku? Gdzie postawić wirusowi granice? Odgrodzić się od imigrantów – tych samych, bez których niemoż-

[285] Idem, *Deleuze, Occupy, and the Actuality of Revolution*, „Theory & Event" 2013, Vol. 16, No. 1.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

liwe jest efektywne funkcjonowanie gospodarki, a w szczególności strategicznego w dobie epidemii sektora opieki? Rozlokować je w przestrzeni naszych miast – zamknąć miejsca spotkań, szkoły, puby, siłownie? A może wszczepić nam je do naszych ciał – za pośrednictwem aplikacji kontrolujących temperaturę i śledzących kontakty społeczne z udziałem osób zakażonych? Nagle dylematy polityki granicznej, które chcieliśmy jako Europejczycy delegować na zewnątrz, zepchnąć je na uchodźców i migrantów zewnętrznych, powracają do nas z całą mocą. Zapoznajemy się przy tym z repertuarem biopolitycznych środków, o istnieniu których zapewne większość z nas nie wiedziała. Środki te testowane były na Innych, a teraz zostają obrócone przeciwko Nam. Jak ujmuje to Paul B. Preciado:

> Nowe nekropolityczne pogranicze przeniosło się z wybrzeży Grecji ku drzwiom Twojego domu. Wyspa Lesbos rozpoczyna się teraz na twym progu. A granica bezustannie zaciska się wokół Ciebie, popycha Cię coraz mocniej w stronę twego ciała. Calais wybucha Ci na twarzy. Nowym pograniczem jest maska. Powietrze, którym oddychasz, musi być wyłącznie Twoje. Nowa granica to Twoja zaraza. Nowa Lampedusa to Twoja skóra. Przez lata uznawaliśmy migrantów i uchodźców za zaraźliwych dla naszej wspólnoty i umieszczaliśmy ich w centrach detencyjnych – politycznych limbo, w których pozostawali bez praw i bez obywatelstwa; w wiecznych poczekalniach. Teraz żyjemy w centrach odosobnienia w naszych domach[286].

Zależności między kryzysem migracyjnym a pandemią nie są jednostronne, lecz obustronne. Reżimy migracyjne, które powołaliśmy do życia, by zarządzać mobilnością, są używane do walki z epidemią. Należy się spodziewać, że arsenał, który rozbudujemy w pandemicznym stanie wyjątkowym, pozostanie z nami na dłużej i będzie kształtować w przyszłości politykę migracyjną. Foucault w *Nadzorować i karać* przestrzegał, że środki używane do powstrzymywania dżumy służyły jednocześnie do zwalczania zarazy społecznej – parcelacja ciał w przestrzeni stanowi metodę dyscyplinowania społeczeństwa i przyczynia się do „wielkiego zamknięcia" więźniów, szaleńców,

[286] P. B. Preciado, *Learning from the Virus*, „Artforum" 2020, Vol. 58, No. 9.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pracowników przymusowych, sierot, włóczęgów, migrantów[287]. Jeszcze bardziej wysublimowane i późniejsze (XVIII–XIX wiek) formy rządzenia populacją dotkniętą epidemiami ospy stworzyły zaś podstawę elastycznego, neoliberalnego modelu, w którym ciałom, zamiast parcelacji, aplikuje się bodźce kształtujące ich zachowania wedle oczekiwań biowładzy[288]. Rozpoznajemy oba te modele – dyscyplinarny i włoskowaty – we współczesnej polityce pandemicznej. Ich skrajnymi realizacjami są, jak zauważa Roberto Esposito[289], z jednej strony podejście oparte na maksymalnym lockdownie gospodarczym, w którym silny suweren zarządza systemową parcelację ciał, z drugiej zaś liberalna strategia „odporności stadnej", w której zasadniczo utrzymuje się wolność przepływu po to, by uodpornić większość populacji na wirusa przy izolacji osób z grup ryzyka. O ile Agamben dał się poznać jako filozof skrajnie podejrzliwy wobec biopolitycznych środków stosowanych w odpowiedzi na epidemię, widząc w nich jedynie następny pretekst do utrzymania i pogłębienia permanentnego stanu wyjątkowego[290], o tyle immunologia rozwijana przez Esposito pozwala na bardziej zniuansowane zmapowanie naszego położenia. Jeśli w krytyce biopolityki nie sposób oddzielić aspektu sanitarnego od społeczno-politycznego, to nie da się myśleć o pandemii w oderwaniu od reżimów migracyjnych. Prawdopodobnie właśnie teraz pacjentka Europa zostaje wyposażona w nowy organizm. Jej układ odpornościowy zagrożony jest z dwóch stron.

Europejska choroba autoimmunologiczna

Jeszcze przed pandemią koronawirusa Nick Vaughan-Williams spożytkował teorie poststrukturalistyczne, by przedstawić europejski

---

[287] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 235–240.

[288] Idem, *Bezpieczeństwo*, s. 80–87.

[289] R. Esposito, *The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19*, https://antipode-online.org/2020/06/16/interview-with-roberto-esposito/ (dostęp: 18.10.2020).

[290] G. Agamben, *Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową*, przeł. Ł. Moll, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/stan-wyjatkowy-sytuacja-kryzysowa/ (dostęp: 9.05.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kryzys migracyjny w kategoriach autoimmunologicznych. W jego ujęciu rozpad dotychczasowych granic wyzwala – często paniczną i nieuzasadnioną – reakcję obronną, która być może stanowi dla Europy nawet większe zagrożenie niż migracje. Europa staje się przestrzenią nierozstrzygalności, o granicach tyleż wędrujących, zniesionych i wirtualnych, co replikowanych i ustanawianych w sposób arbitralny i nierzadko bardzo namacalny. Biowładza działa, ponieważ istnieje nieujarzmione życie – twierdzi Vaughan-Williams. A zatem nie ma sprzeczności między tanatopolityką a biopolityką witalistyczną. Warunkują się one nawzajem, jedna napędza drugą.

Od Derridy i Esposito Vaughan-Williams przejmuje pojęcie autoimmunologii, zwracające uwagę na zagrożenia związane z praktykami obronnymi, których nadmiar musi prowadzić do samodestrukcji. Przejęta z obszaru medycyny autoimmunologiczna logika działania pozwoliła Derridzie krytykować na przykład strategie antyterrorystyczne, które będąc wymierzone w zewnętrznego wroga, zaczynały zagrażać populacji, której bezpieczeństwa i wolności miały chronić[291]. Teoria ta, zaaplikowana w obszarze studiów nad migracjami i granicami, przekonuje, że nadmiar transgresji okazuje się tak samo niebezpieczny, jak pragnienie zasklepienia się w sobie.

W książce *Europe's Border Crisis* Vaughan-Williams wykazał, że nierozstrzygalność granicy daje o sobie znać we współczesnych praktykach granicznych w Unii Europejskich – także w tych, w których bezpośrednio decyduje się o życiu i śmierci. Jak to się dzieje, że ten sam migrant może być traktowany jednocześnie jako wróg i jako obiekt humanitarnej troski?[292] – pytał autor, nawiązując do Derridiańskiej kategorii gościnności.

Media 2 marca 2020 roku donosiły o utonięciu u wybrzeży Grecji czteroletniego syryjskiego chłopca. Do zdarzenia doszło po tym, jak łódź migrantów przewróciła się. Tego samego dnia pojawiły się nagrania pokazujące, jak grecka straż przybrzeżna otwiera ogień ostrzegawczy w kierunku pontonu wypełnionego ludźmi. To jedna

[291] W. J. T. Mitchell, *Picturing Terror. Derrida's Autoimmunity*, „Critical Inquiry" 2007, Vol. 33, No. 2, s. 277–290.
[292] N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis*, s. 39.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

z wielu głośnych w ostatnich latach sytuacji rozgrywających się na granicach Europy, w których daje o sobie znać napięcie między ratowaniem życia a zadawaniem śmierci, gwarantowaniem bezpieczeństwa a odbieraniem go. Z jednej strony mamy działania odpychające migrantów – obławy z użyciem policyjnych psów, rozbieranie schwytanych ludzi do bielizny w zimowych temperaturach, pobicia przez funkcjonariuszy czy ignorowanie kradzieży i linczów przeprowadzonych na migrantach przez miejscową ludność. Zakazuje się również akcji ratujących życie organizowanych przez grupy społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej strony te same służby graniczne, które zagrażają migrantom, są przedstawiane jako instytucje ratujące życie i zdrowie. Nigdzie nie jest to widoczne lepiej niż w przypadku zmasowanych operacji, takich jak przeprowadzona przez włoskie władze w latach 2013–2014 akcja o obłudnej nazwie „Mare Nostrum" („Nasze morze"). Zmilitaryzowane przedsięwzięcie miało stanowić odpowiedź na krytykę, jaka spadła na Włochów za zaniedbania w operacjach ratunkowych na morzu. Akcja oficjalnie miała służyć pomaganiu rozbitkom, ale płynnie przeszła w walkę z nielegalną imigracją i przemytnikami[293]. Otworzyła także drogę do następnych dużych operacji, w których wojenna logika patrolowania granic wybijała się już na plan pierwszy.

Mogłoby się wydawać, że do paradoksalnego współistnienia logiki humanitaryzmu i tanatopolityki dochodzi w wyniku pewnej niekonsekwencji czy nawet hipokryzji. Przyziemna polityka nie dorasta do górnolotnych ideałów praw człowieka. A wówczas potrzebujemy po prostu więcej autentycznego humanitaryzmu. Vaughan-Williams nie zadowala się taką odpowiedzią. Postulowanie bardziej humanitarnego traktowania migrantów nie tylko nie usuwa nierozstrzygalności między biopolityką a tanatopolityką, ale je uprawomocnia[294]. Wiara w to, że wystarczy ustalić lepsze standardy ratowania życia migrantów – albo bezwzględnie te standardy egzekwować – wzmacnia jedynie biopolityczną ambiwalencję w sytuacjach gra-

[293] G. Garelli, M. Tazzioli, *The Biopolitical Warfare on Migrants. EU Naval Force and NATO Operations of Migration Governement in the Mediterranean*, „Critical Military Studies" 2018, Vol. 4, No. 2, s. 181–200.

[294] N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis*, s. 30–34.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nicznych, ponieważ prowadzi do rozbudowy aparatu kontroli, który ma decydować o życiu i śmierci. Dyskurs humanitaryzmu przyczynia się tym samym do wystawienia migrantów na ryzyko znalezienia się po złej stronie Agambenowskiej granicy antropologicznej: po stronie *dzoe*, a nie po stronie *bios*[295].

Przyglądając się operacjom europejskich służb granicznych, Vaughan-Williams pokazuje, że migranci nigdy nie mogą być pewni, czy nadlatujący helikopter udzieli im pomocy, czy przypuści atak; pomagający rozbitkom rybacy nie mają przekonania, czy za swój czyn zostaną nagrodzeni, czy ukarani; stłoczeni w obozach tymczasowych wnioskodawcy o status uchodźcy nie wiedzą, czy czeka ich azyl w kraju UE, czy deportacja do kraju pochodzenia i czy w tym czasie otrzymają wsparcie, czy też będą przetrzymywani w niegodnych warunkach. Nawet otrzymywana przez nich pomoc medyczna, która wydawałaby się dowodem humanitaryzmu, ma swoje mroczne oblicze związane ze zbieraniem biodanych i z przeprowadzaniem procedur, na które pacjenci nie wyrażają zgody[296]. Skala przypadków, w których nie można rozstrzygnąć, czy polityka migracyjna ma na uwadze przede wszystkim dobro migranta, czy interesy władzy, czy przyświeca jej humanitaryzm, czy też względy bezpieczeństwa, prowadzą autora do wniosku, że nie jest ona ani gościnna, ani po prostu niegościnna – raczej wrogościnna, w nierozstrzygalnym sensie *hostipitalité*, o którym pisał Derrida[297]. Humanitaryzm nie może obejść się bez swojego nekropolitycznego cienia – służy bowiem konstruowaniu granicy antropologicznej, wzbogacaniu *dzoe* w wymiar *bios*. Dysponuje on tyleż władzą uczłowieczania, co zezwierzęcenia – ta druga działa w odniesieniu do tych wszystkich, którzy nie doświadczyli łaski tej pierwszej.

Ustanawianie granicy antropologicznej jest z gruntu rasistowskie – rasistowskie w szerokim sensie, niesprowadzającym się po prostu do praktyk wykluczenia uzasadnianych pseudonaukową teorią ras. Za Foucaultem można wskazać, że rasizm jest ogólną operacją oddzie-

[295] Ibidem, s. 48–49.
[296] Ibidem, s. 92–96.
[297] Ibidem, s. 144–147.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lania życia, które należy chronić i wzmacniać (biopolityka), od *Lebensunwertes Leben*, życia niegodnego życia lub niewartego przeżycia (tanatopolityka). Operacja ta może być uzasadniana na rozmaite sposoby, niekoniecznie odwołujące się do koloru skóry, w tym pozornie postępowe, jak troska o zdrowie czy produktywność[298].

Vaughan-Williams posuwa się nawet do stwierdzenia, że nigdzie podmiot humanitaryzmu nie jest produkowany równie efektywnie jak w obozie humanitarnym, w którym przetrzymuje się osoby oczekujące na weryfikację ich statusu i podjęcie wobec nich dalszych czynności prawnych[299]. To one są zawieszone na linii nierozstrzygalnej granicy biometrycznej ulokowanej w ciałach. To w ich przypadku najbardziej daje o sobie znać przepastna granica między cywilizowanym, liberalnym podmiotem, który jest nośnikiem praw człowieka, a zezwierzęconym nagim życiem, pozbawionym mobilności, dostępu do sieci kontaktów, przetrzymywanym w prymitywnych warunkach, ze skromnymi racjami żywnościowymi. Biowładzę można rozumieć jako instancję, która wraz z wygaszeniem ruchu migrantów i wyłączeniem ich z relacji społecznych pozbawia ich zdolności do stawiania oporu odnotowywanej w teoriach witalistycznych. Ogołocenie z ludzkiej godności nigdzie nie jest tak pełne jak w obozie, który oficjalnie ma służyć zabezpieczeniu godnych warunków pobytu na czas rozpatrywania procedur administracyjnych. Po odebraniu prawa do posiadania praw, którego kruchość w państwach demokratycznych wykazywali Hannah Arendt[300] czy Jacques Rancière[301], o przetrzymywanych może upomnieć się już tylko dyskurs humanitaryzmu widzący w nich jedynie bierne, wymagające pomocy ofiary. Gdy już sprowadzi się ich z poziomu życia politycznego do życia biologicznego, przestaje się widzieć ich podmiotowość. Jednocześnie teoretycy autonomii migracji przekonują, że nawet w tak żałosnym położeniu migranci ciągle odznaczają się nie-

[298] M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 82.
[299] N. Vaughan-Williams, *Border Politics*, s. 134–135.
[300] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 374–420
[301] J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 132–134.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zwykłą gotowością do oporu, od indywidualnej niesubordynacji po zorganizowane bunty[302].

Wspominana przez Derridę władza zoopolityczna – władza zezwierzęcania, która jest odwrotnością praktyk uczłowieczania[303] – wyraża się niekiedy przerażająco dosłownie. Dzieje się tak, gdy obozy przetrzymywania zostają ulokowane na terenie nieczynnych ogrodów zoologicznych[304]. Najbardziej aporetycznym aspektem funkcjonowania współczesnych reżimów migracyjnych jest zaś, zdaniem Vaughan-Williamsa, to, że hegemonicznym dyskursem oporu pozostaje humanitaryzm, który umacnia podział ludzkie/zwierzęce. Ma to całkiem praktyczne przełożenie, na przykład wówczas, gdy działacze na rzecz praw człowieka usiłują skodyfikować standardy obowiązujące w obozach lub uściślić definicje prawne, który pozwoliłyby w niezawodny sposób oddzielić różne grupy migrantów, na przykład uchodźców od migrantów ekonomicznych[305]. Tym samym humanitaryzm bierze udział w reglamentacji pełni człowieczeństwa, która ma na zawsze pozostać ekskluzywna. Jednak nawet klaryfikacja przepisów i usprawnienie procedur nie czyni polityki migracyjnej bardziej gościnną, a jedynie potęguje jej strukturalną wrogościnność. Strategia koncentrująca się na jednostce i na jej biografii, w której upatruje się alternatywy dla bezdusznej biurokracji, operującej na poziomie zbiorczych statystyk, jest bowiem jeszcze podatniejsza na nierozstrzygalne dylematy. Jednostkowe sytuacje uderzają swoją nietypowością, nie wpisują się łatwo w przygotowane schematy interpretacyjne. Rodzi to następujący paradoks: im skuteczniejsza i wrażliwsza na jednostkę polityka migracyjna, tym więcej nietypowych migrantów, którzy zacinają maszynę antropologiczną i wprawiają praktyki policyjne w zakłopotanie. Umacnianie rozsianych granic, w tym tych antropologicznych, rodzi więc ryzyko własnej, nieoczekiwanej transgresji – załamania pod natłokiem procedur, bezradności aparatów biowładzy w sytuacjach niestandardowych.

[302] N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis*, s. 54–57.
[303] J. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. 1, Chicago 2009.
[304] N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis*, s. 70–71.
[305] Ibidem, s. 41.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jednocześnie szara strefa, w której funkcjonują granice, sprzyja sprawowaniu władzy arbitralnej i wyjętej spod prawa.

Zdaniem Vaughana-Williamsa strukturalne napięcie między biopolityką a nekropolityką, widoczne w podejściu Unii Europejskiej do migracji, najtrafniej pozwala zrozumieć pojęcie kryzysu autoimmunologicznego, tak jak stosuje je Esposito. Włoski filozof próbuje opisać sytuację, w której nadmierna ochrona wspólnoty politycznej przed jej zewnętrzem skutkuje utratą praw jednostkowych i w konsekwencji dezintegracją wspólnoty. Dochodzi zatem do nieoczekiwanego ciągu zdarzeń, w którym to, co miało stanowić ochronę, staje się największym zagrożeniem – zupełnie jak *pharmakon* (który może być zarazem lekiem i trucizną, jak zauważał Derrida)[306]. To, co miało być skutecznie chronione, pada zaś ofiarą owej ochrony[307]. Myśl Esposito koncentruje się wokół fundamentalnej roli, jaką odgrywają granice w konstrukcji wspólnoty politycznej. Jej rdzeniem jest *munus*, zobowiązanie, w którym filozof upatruje także etymologicznych korzeni łacińskiego pojęcia *communitas*, wspólnoty[308]. *Munus* jako więź jest więc rodzajem granicy, która łączy, służy zawiązywaniu i podtrzymywaniu relacji. Drugim pochodnym terminem *munus* jest *immunitas*, czyli antyteza wspólnoty, wyłączenie z niej, odporność na nią[309]. Echa *immunitas* są obecne we współczesnym rozumieniu immunitetu jako granicy zabezpieczającej naszą prywatność, uwolnienie od obciążeń, jakie nakłada na nas życie we wspólnocie.

Według Esposito *communitas* i *immunitas* nie funkcjonują jednak w wyłączającej się opozycji. *Communitas* łączy jednostki we wzajemnych zobowiązaniach, bez których niemożliwe byłoby zagwarantowanie jakichkolwiek rozmiarów *immunitas* – od Hobbesa wiemy, że w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi niemożliwe jest zagwarantowanie sobie osobistego bezpieczeństwa. *Immunitas* równoważy zaś roszczenia wspólnoty do podporządkowania sobie wszystkich

[306] J. Derrida, *Dissemination*, London–New York 2004, s. 63–171.
[307] R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk et al., Kraków 2015, s. 101–101.
[308] Ibidem, s. 68.
[309] Ibidem, s. 69.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jednostek, chroni przed ich rozpłynięciem się w tym, co wobec niej nadrzędne. Niemożliwe jest w równym stopniu *communitas* bez *immunitas*, jak *immunitas* bez *communitas* – granice między tymi sferami mogą ulegać przesunięciom zakresowym, ale muszą być w jakiś sposób uznawane i szanowane. Ochrona, jaką *communitas* rozpościera nad *immunitas*, ma naturę biopolityczną – jej celem jest podtrzymywanie i doskonalenie jednostkowego życia, które funkcjonuje w ramach populacji. Jednocześnie jednak *communitas* zawiera w sobie rys nekropolityczny, który jest wymierzony we wszystko to, co stanowi zagrożenie dla przetrwania wspólnoty. *Communitas* próbuje więc kształtować swoją odporność względem swojego zewnętrza – jest wolna od zobowiązań w stosunku do tego, co znajduje się poza zasięgiem wspólnotowego *munus*. A gdy zewnętrze grozi naruszeniem immunitetu wspólnoty, ta ostatnia uruchamia procedury immunologiczne, które w swojej skrajnej formie ujawniają się jako masowa produkcja śmierci. Odkąd jednak *communitas* czyni z siebie oblężoną twierdzę, uzależnioną od procedur immunologicznych, zagrożona staje się *immunitas* zamieszkujących wspólnotę jednostek, którą owe procedury rzekomo miały uchronić przed niebezpieczeństwem. Ekstremalny przykład nazizmu ujawnia, zdaniem Esposito, to, że posunięta zbyt daleko ochrona i chęć wzmacniania swojego życia, własnej przestrzeni życiowej, *Lebensraum*, kosztem czyjegoś *Lebensunwertes Leben*, obraca się ostatecznie w machinę zniszczenia wymierzoną w życie *communitas*[310].

Kryzys autoimmunologiczny nie ogranicza się jednak do swoich skrajnych form, typowych dla totalitarnej mobilizacji społecznej, w których *immunitas* zostaje ofiarowana na ołtarzu *communitas*. Podobnie jak prekursorzy biopolityki, Esposito wykrywa go w jądrze nowoczesnego projektu i śledzi go w wielu współczesnych odsłonach. Choroba autoimmunologiczna trawi także państwa uznawane w powszechnym mniemaniu za modelowe demokracje szanujące prawa człowieka. Jako wyraźny przejaw kryzysu autoimmunologicznego filozof uznaje globalną wojnę z terrorem, podczas której wprowadzono nadzwyczajne środki prawne. Choć miały być one wymie-

[310] Ibidem, s. 117.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rzone wyłącznie w terrorystów, to w tej samej mierze obowiązują obywateli, których miały chronić. Podczas kryzysu autoimmunologicznego niejasne stają się granice między biopolityką a tanatopolityką, co najpełniej wyraża według Esposito osobliwa zawartość zrzutów wykonywanych przez amerykańskie lotnictwo nad terytorium Afganistanu: te same samoloty zrzucały bomby na wrogich talibów i żywność dla ludności cywilnej[311] (tak jakby bomby nie mogły zabijać tych drugich, a żywność nie nadawała się do spożycia przez tych pierwszych).

W jaki sposób możliwe jest uniknięcie choroby autoimmunologicznej? Czy funkcjonowanie granic musi być z konieczności wrogościnne? To pytanie staje się tym bardziej naglące, gdy przestrzeń polityczna Europy jawnie przybiera ramy układu odpornościowego. Miota się między wyzwoleniem od wspólnotowych zobowiązań, gdzie ceną za utrzymanie *immunitas* jest przekształcenie w życie niewarte przeżycia seniorów, osób z chorobami przewlekłymi, rezydentów domów pomocy społecznej czy uchodźców w obozach, a podporządkowaniem społeczeństwa totalnej mobilizacji w walce z koronawirusem, gdzie nadrzędność *communitas* może skutkować gospodarczym wycieńczeniem, regresem w obszarze praw obywatelskich czy postpandemicznym rasizmem w stosunku do obcych. Gdzie, pomiędzy tymi ekstremami, szukać polityki występującej w obronie tego, co wspólne – opartej na *munus*, które zdolne jest wykraczać poza siebie i poszerzać zasięg wzajemnych lojalności, poza logiką zalęknionej wspólnoty?

Granice i biopolityka afirmatywna. Jak zdemokratyzować niedemokratyczny warunek polityki

Dylemat autoimmunologiczny jest czytelny: ochrona jest albo zbyt krucha, albo obezwładniająca. Esposito dostarcza jednak pewnych skromnych wskazówek, jak sobie z nim radzić. W jednym z wywiadów poświęconych przyszłości Europy filozof wprost przyznaje, że nie istnieje możliwość wyrwania się spod panowania immu-

[311] Ibidem, s. 122.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nologii, jaką byłoby całkowite otwarcie granic, i zamiast transgresji podsuwa skromniejszą propozycję otwarcia się na zewnętrze, na innobyt, w celu ucieczki przed kryzysem autoimmunologicznym, do którego musi dojść, jeśli Europa przyjmie kształt oblężonej twierdzy[312]. Strategia Esposito koresponduje z jego znanym przykładem ciąży jako zjawiska, w którym organizm kobiety – niczym piastunka, *khora* – przyjmuje w swoje łono obce ciało, nie wzbrania się przed nim, lecz wykształca właściwy dla nowej sytuacji system immunologiczny, który chroni już nie tylko matkę, ale i matkę, i ciążę[313].

Jak mogłyby wyglądać granice, które byłyby zdolne do mediowania w tego rodzaju operacji oswajania intruza? Tego Esposito nie wyjaśnia. Wydaje się jednak jasne, że nie mogłyby to być granice wyłącznie strzeżące integralności organizmu, ale takie, które zapewniają jego podpięcie do innych organizmów i przyczyniają się do zawiązania relacji symbiotycznej – zupełnie nowego układu powiązań. Granice, które nie byłyby murami, lecz traktami. Nie ścianami jednostki (*immunitas*) ani wspólnoty (*communitas*), tylko więziami tego, co wspólne (*munus*). Granicami, które mogą pozwolić pacjentce Europie przetrwać pandemię, są wzajemne zobowiązania – by-passy udrażniające przepływy solidarności. A te wyrażają się na poziomie kolektywnej reprodukcji życia – opieki, troski, poświęcenia. Politycy muszą przyznać, że w obliczu rosnącej skali zachorowań bardziej niż niedostatku respiratorów i szpitalnych łóżek obawiają się braku personelu medycznego. Oznacza to tyle, że obleczona w lateks Europa nie poradzi sobie, jeśli nie otworzy drzwi przed syryjskimi pielęgniarkami. Wirus nas komunizuje, uwspólnia, stwarza płaszczyznę do współdzielenia sensu[314]. Wspólnota immunizowanych, oddzielonych ciał zostaje wystawiona na innego rodzaju doświadczanie samej siebie. Odsłonięte zostają współzależności, uwikłania w byt spo-

---

[312] *From Outside. A Philosophy for Europe. An Interview with Roberto Esposito*, http://thephilosophicalsalon.com/from-outside-a-philosophy-for-europe-an-interview-with-roberto-esposito-part-two/ (dostęp: 19.08.2016).

[313] R. Esposito, *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, Cambridge 2011, s. 169–171.

[314] J.-L. Nancy, *Komunowirus*, przeł. M. Krzykawski, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/komunowirus/ (dostęp: 18.10.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

łeczny przebiegające w poprzek dychotomii wnętrza i zewnętrza czy tożsamości i inności.

Jeśli zdemokratyzujemy granice, ten „niedemokratyczny warunek demokratycznej polityki”[315], to zyskamy szansę wyswobodzenia się spod działania nowoczesnej logiki ogrodniczej, która jest owładnięta obsesją oddzielania roślin od chwastów, normy od patologii, i dlatego zamyka nas w dylemacie kryzysu autoimmunologicznego. Jeśli uznamy, że granice są „laboratoriami nowoczesności”[316], w których są wypracowywane nowe formy polityki, to będziemy w stanie skonfrontować się wprost i bez zbędnej zwłoki z zadaniem skonstruowania takiego modelu europejskiej wspólnotowości, która obejdzie się bez konieczności trwałego kreślenia podziałów na gości i gospodarzy, ludzi i nie-ludzi, życia wartego wzmacniania i życia skazywanego na śmierć.

Jednak żeby lepiej się do tego zadania przygotować, musimy poznać historię choroby naszej pacjentki. Jak to się stało, że Europa zapadła na syndrom borderline? Skąd u niej tak silne zaburzenia tożsamości – od nieumiejętności rozdzielenia ja i nie-ja po próby rozpaczliwego nakreślenia granic? Czy możemy ją wyzwolić z autodestrukcyjnych skłonności do transgresji inaczej, niż oblekając ją w kaftan bezpieczeństwa? Czy będziemy jeszcze mogli wypuścić ją w świat? Tymi pytaniami będziemy zajmować się w części drugiej.

***

Naszą pierwszą wędrówkę ku granicom europejskiego uniwersalizmu rozpoczęliśmy od granicy. W jej toku nie było nam dane przemierzać Europy – raczej ślizgaliśmy się po jej konturach, co było zadaniem tym trudniejszym, że one same co i rusz nam się wymykały. Gdy nie jesteś w stanie w sposób trwały zlokalizować granic, jak myśleć o ich transgresji? By wybrnąć z tych kłopotów, szukaliśmy ratunku u poststrukturalistów.

---

[315] É. Balibar, *We, the People of Europe*, s. 109.

[316] P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 39.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Balibar pokazał nam, że granice wyszły z formy, ale nie oznacza to jeszcze, że przestały istnieć. W związku z tym, że ciągle generują podziały i hierarchie, musimy stawiać żądanie ich demokratyzacji. Derrida sprecyzował, że opozycja wnętrza i zewnętrza jest tyleż konieczna, co niemożliwa do ustalenia – w związku z tym jesteśmy konfrontowani z powracającym żądaniem gościnności, któremu nigdy nie możemy sprostać w pełni, ale którego nie możemy także porzucić. Esposito dookreślił nasz dylemat w kategoriach odpornościowych: nie jesteśmy w stanie funkcjonować bez granic, bo każde ciało społeczne potrzebuje układu odpornościowego, ale nie możemy rozwinąć go zbyt mocno, bo wówczas dopadnie nas choroba autoimmunologiczna, w której powołany przez nas aparat kontroli zagrozi nam samym. Transgresja transgresji – to inna nazwa dla rozpuszczania granic, przekuwania ich, renegocjowania ich kształtu, przebiegu, warunków podejmowania innych i pod wpływem tego doświadczenia dostrzegania inności w nas, co ma skutkować zawieszaniem ról gospodarza i gościa.

Od Foucaulta i jego kontynuatorów nauczyliśmy się, że granice nie są wyłącznie urządzeniami represyjnymi, które blokują ruch, ale spełniają coraz bardziej funkcję produktywną – wytwarzają życie i regulują populację. Agamben po drugiej stronie tej biopolityki odsłonił przed nami „nagie życia" tych, którzy egzystują wewnątrz naszych społeczeństw jako wykluczeni. Mbembe w tym rewersie produktywistycznej biopolityki dostrzegł porzucenie i wystawienie na śmierć tych, których życie uznano za nic nie warte. Kiedy stan wyjątkowy staje się regułą, groźba ogołocenia z praw jest permanentna i wszechobecna. Granice to dla adeptów biopolityki przestrzenie odpodmiotowienia, zezwierzęcenia czy upodmiotowienia przez marginalizację, sprawowania technologii kontroli, rządzenia żywymi. Transgresja transgresji to dla Agambena wycofanie się spod działania maszyny antropologicznej, protest nie w imię bardziej uniwersalistycznego humanitaryzmu czy obywatelstwa, lecz przeciwko figurom człowieka i obywatela, których cieniem pozostaje *homo sacer*.

Ale Foucault pokazał nam też, dla odmiany, że można rządzić tylko wolnymi podmiotami, że afirmacja życia jest fenomenem pierwotnym wobec biowładzy. Deleuze i Guattari ukazali to życie jako

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nomadyczne, transcendujące granice i niezadowalające się rewindykacjami podziału wnętrze/zewnętrze. O ile Rancière uwrażliwił nas na to, w jaki sposób migranci – jako część wyłączona z całości – swoim pojawieniem się jako podmioty polityczne kwestionują podział tego, co postrzegalne, i domagają się inkluzji, o tyle Deleuze i Guattari wyostrzyli naszą (nie)zdolność do odnotowywania procesów stawania-się-niedostrzegalnym poza reżimem widzialności. Hardt i Negri z kolei wyposażyli nas w ontologię oddolnej współprodukcji, której nie jest w stanie poskromić nawet najpotężniejsza biowładza. Granice to urządzenia dekomponujące solidarność nomadów i kooperację wielości, a wobec tego transgresja transgresji to akumulacja życia społecznego w poprzek granic.

Wyruszając znad granicy, zastaliśmy Europę jedynie podziurawioną. Nie mogliśmy stanąć na zewnątrz niej, by zakrzyknąć „to tam!". Równie daremne były próby zaszycia się w jej wnętrzu, by skonkludować z ulgą „to tu!". W związku z tym także kwestia uniwersalizmu uległa przemieszczeniu. Zamiast pytać o to, w jaki sposób podziurawioną Europę rozciągnąć tak, by objąć nią całość, musieliśmy mierzyć się z pytaniem o to, jak uratować perspektywy uniwersalizacji w warunkach nie-całości, wykluczeń, stref wyjątku, hierarchii? Jak transcendować coś, co jest jednym wielkim pograniczem? Naszą drugą wędrówkę rozpoczniemy w Europie, by dotrzeć do jej granic i raz jeszcze rozważyć możliwość ich transgresji. Jak zobaczymy, i ten plan będziemy musieli porzucić. Zgubimy się, zanim postawimy pierwszy krok. Nie można wszak wędrować ku granicom czegoś, co istnieje jedynie jako granica. W takich warunkach, aby jakakolwiek wędrówka była wykonalna, znów będziemy poszukiwać rozmaitych transgresji transgresji. Istnieje nadzieja, że w ten sposób uda nam się wyznaczyć na nowo horyzonty europejskiego uniwersalizmu.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

CZĘŚĆ 2

Europa

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Dzień po wybuchu powstania węgierskiego, 24 października 1956 roku, stłumionego wkrótce przez interwencję zbrojną Armii Czerwonej, afrokaraibski pisarz Aimé Césaire złożył swoją rezygnację z członkostwa we Francuskiej Partii Komunistycznej przez wysłanie listu do jej pierwszego sekretarza, Maurice'a Thoreza. Césaire na początku podkreślił, że sformułowanie wobec partii i międzynarodowego ruchu komunistycznego listy uzasadnionych skarg i zażaleń byłoby pójściem na łatwiznę. Wspomina wprawdzie o zbrodniach stalinizmu i powierzchownym rewizjonizmie Nikity Chruszczowa: „martwi, torturowani, straceni – […] to nie jest ten rodzaj duchów, które można przegnać jedną mechaniczną frazą"[1]. Następnie przeprowadza dość typową, czy to dla trockizmu, czy dla zwolenników jugosłowiańskiej samorządnej drogi do socjalizmu, krytykę fasadowego charakteru demokracji ludowej w ZSRR i u jego satelitów, demaskację wyzysku robotników wpisanego w tryby biurokracji czy moskiewskiej kurateli nad „bratnimi" partiami komunistycznymi. Ale najciekawsze jest to, co następuje w kolejnych akapitach listu, w których Césaire rewiduje rewizjonizm: „Ale jakkolwiek poważne są te zażalenia same w sobie – i jakkolwiek są same w sobie wystarczające, ponieważ świadczą o bankructwie ideału i są żałosną ilustracją porażki całego pokolenia – chcę dodać do nich nieco rozważań związanych z zajmowaną przeze mnie pozycją człowieka kolorowego"[2]. Tym, co zamierza odsłonić Césaire, są pseudouniwersalistyczne pretensje ruchu komunistycznego formułowane z pozycji peryferyjnych, na których sytuuje się pochodzący z Martyniki pisarz.

---

[1] A. Césaire, *Letter to Maurice Thorez*, „Social Text" 2010, Vol. 28, No. 2, s. 145.
[2] Ibidem, s. 146–147.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Obnażenie roszczeń do uniwersalizmu, pod którymi skrywa się partykularny interes Związku Radzieckiego i partyjnych biurokracji, nie odbywa się tutaj z poziomu afirmacji jakiejś różnicy kulturowej, stłamszonej tożsamości kolonialnej czy innego partykularyzmu. Myliłby się ten, kto przypisywałby Césaire'owi zwrot od klasy ku rasie czy peryferiom albo – inaczej mówiąc – od komunizmu ku polityce tożsamości czy dekolonialnemu populizmowi. Césaire jest tu precyzyjny: „to nie marksizmu czy komunizmu się wyrzekam, ale potępiam to, w jaki sposób niektórzy używają marksizmu i komunizmu"[3]. Innymi słowy: pisarz wyrzeka się nie marksizmu i komunizmu, lecz uniwersalistycznego sposobu ich używania. Jeszcze ściślej: Césaire rezygnuje nie z uniwersalizmu, lecz ze sposobu, w jaki niektórzy go stosują.

Césaire pisze o roli „pojedynczości"[4], którą „my, ludzie kolorowi", uchwyciliśmy w świetle zaistniałych faktów. Zastana przez ludzi kolonii „sytuacja w świecie" nie pozwala dłużej redukować ich celów i aspiracji do strategii partii z metropolii, opiera się utożsamieniu projektów wschodniego czy zachodniego komunizmu z „pojedynczością naszych problemów". Wspomniany przez niego przykład kolonialnej wojny w Algierii, wspartej przez francuskich komunistów, jasno naświetla punkt widzenia afrokaraibskiego autora.

Demaskacja uniwersalizmu jest miarowa i bezkompromisowa – Césaire wyrzuca komunistom „ich nałogowy asymilacjonizm; ich nieświadomy szowinizm; ich upraszczającą wiarę, którą współdzielą z burżuazyjnymi Europejczykami, we wszechobecną wyższość Zachodu; ich przekonanie, że ewolucja, tak jak postępowała ona w Europie, jest jedyną ewolucją z możliwych, jedynego rodzaju pożądaną, taką, którą kroczyć musi cały świat; ich rzadko wyjawiana, lecz rzeczywista wiara w cywilizację z kapitałem przez duże K i postępem przez duże P"[5].

Césaire domaga się uznania dla innych ścieżek rozwojowych, których przebieg, kształt, a nawet cel nie są z góry zdeterminowane,

---

3 Ibidem, s. 149–150.
4 Ibidem, s. 147.
5 Ibidem, s. 149.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

a zatem nie mogą znajdować się pod nadzorem żadnego „wielkiego brata". Innych ścieżek domaga się dla wszystkich ludów, nie tylko nieeuropejskich, oddalając tym samym zarzuty o kulturowy partykularyzm. Jest tak, jak gdyby szczególna, marginalna pozycja kolorowych ludów kolonialnych wskazywała drogę wyzwolenia nie tylko im samym, ale także ich oprawcom. W obu przypadkach droga ta wiedzie przez upodmiotowienie ludu, zrzucenie jarzma fałszywych reprezentantów (także tych „czerwonych") i uwolnienie się od fałszywych przyjaciół i wymuszonych aktów solidarności. Césaire wspomina tu o trwającym właśnie polskim Październiku '56, któremu przygląda się z nadzieją.

Antycypując zarzuty, że porzuca uniwersalny horyzont emancypacji na rzecz kryptokonserwatywnej celebracji tożsamości, różnic i wstecznictwa, Césaire argumentuje następująco:

> Prowincjonalizm? Ani trochę. Nie okopuję się w wąskim partykularyzmie. Ale nie chcę też zatracić się w odchudzonym uniwersalizmie. Istnieją dwie drogi zatracenia: grodzona segregacja w partykularnym albo rozpłynięcie się w „uniwersalnym". Moja koncepcja uniwersalnego to uniwersalne wzbogacone przez wszystko to, co partykularne, uniwersalne urozmaicone przez każdą partykularność: pogłębienie i koegzystencja wszystkich partykularyzmów[6].

Rezygnacja Césaire'a z członkostwa u komunistów łączy się z rezygnacją z pewnego ideologicznego modelu europejskiego uniwersalizmu – wrogiego partykularności nieeuropejskiej, ale w istocie umacniającego partykularność europejską, czy ściślej: zachodnioeuropejską. Przytoczone fragmenty listu do Maurice'a Thoreza antycypują w uderzający sposób wątki, argumenty, a nawet szczegółowe koncepty, które rozwiną francuscy filozofowie poststrukturalistyczni – jakby zawstydzeni i jednocześnie zachęceni krytyką uniwersalizmu wyłożoną przez Césaire'a.

Duchy, których nie można łatwo przepędzić i które będą nawiedzać każdy fałszywy uniwersalizm; wielość historycznych ścieżek, które zrywają z cywilizacją wierzącą w Postęp przez duże P i Kapi-

[6] Ibidem, s. 152.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tał przez duże K; obosieczne zagrożenie nazbyt abstrakcyjnego uniwersalizmu i za ciasnego partykularyzmu – te figury będą miały zasadnicze znaczenie dla rewizji europejskiego uniwersalizmu, którą zaproponują Derrida czy Balibar. Pojedynczości ujawniające kres większościowego uniwersalizmu i uruchamiające mniejszościową politykę stawania-się, której nie należy mylić z popadaniem w partykularyzm – ten kierunek rozwiną z kolei Gilles Deleuze i Félix Guattari. W części drugiej będziemy eksplorować możliwości, które w tym zakresie otwiera list Césaire'a do Thoreza – choć jego rzeczywisty adresat wydaje się uniwersalny.

Naświetlimy dwie drogi zerwania z uniformizującym uniwersalizmem, które nie pozwolą nam zarazem uniknąć okopywania się w mikrotożsamościach i różnicy kulturowej – drogę Derridiańską i Deleuzjańską. Jednak Jacques Derrida i Deleuze (razem z Guattarim) nie będą naszymi przewodnikami. Podążymy raczej ich śladem wraz ze współczesnymi filozofami politycznymi, zainspirowanymi Deleuzjańskim modelem polityki tego, co mniejszościowe[7], a także zwrotem etyczno-politycznym w pracach późnego Derridy[8]. Będą to więc drogi kręte, naznaczone licznymi postojami, zwrotami, powrotami i przeskokami. Dokładnie takie drogi, do których eksplorowania zachęcają nas poststrukturaliści: otwarte na to, co niemożliwe do antycypacji i umożliwiające zbiegostwo z założonego szlaku. Tym sposobem dotrzemy do dwóch propozycji uwolnienia europejskiego uniwersalizmu spod naporu partykularystycznej krytyki. Żeby tam trafić, najpierw musimy wiele razy się zgubić.

Europa, transgresja, (krypto)uniwersalizm

Europa jest bytem transgresyjnym. Gdy ktoś próbuje o niej mówić, nie mamy pewności, czy ma na myśli jakąś konkretną rzecz, posiadającą czytelne granice, ustaloną tożsamość, stabilny zakres znacze-

---

7 P. Patton, *What is Deleuzean Political Philosophy?*, „Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Politica" 2011, No. 1, s. 115–124.

8 S. Glendinning, *Derrida. A Very Short Introduction*, Oxford 2011, s. 78.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niowy, czy też mowa jest o wzniosłej idei, zestawie ulotnych wartości, o czymś, co wymyka się łatwym determinacjom. Jeśli zawierzyć Zygmuntowi Baumanowi, wydaje się, że takie radykalne niezdeterminowanie, narzucająca się eksterytorialność jest cechą specyficznie europejską, nieobecną w przypadku innych części świata[9].

Autorzy, którzy konstruują europejski uniwersalizm jako ideę transgresywną, uzasadniają go przez odwołania do rozmaitych źródeł. Potwierdzenia dla swoich tez szukają w geograficznym kształcie Europy, który ma predestynować ją do wędrówek, hybrydyzacji, wychodzenia z formy. Inni sięgają do mitologii o pochodzeniu księżniczki Europy – patronki kontynentu – której przeznaczeniem jest opuszczać rodzinny dom, by żyć w wykorzenieniu. Również etymologiczne rozważania nad nazwą własną „Europa" przywołują pradawne wyobrażenia, z których ma wynikać, że Europa jest rozległą przestrzenią czekającą na odkrycie. Inne ważne źródła europejskiego uniwersalizmu to przekonanie o chrześcijaństwie jako religii uniwersalnej, która przekracza partykularyzm wspólnot wyznaniowych ufundowanych na pochodzeniu[10], czy o filozofii europejskiej jako uniwersalnej nauce, która w odróżnieniu od mitów, magii i tradycji, może zostać przyswojona i rozwijana przez każdego[11]. Równie często uniwersalność Europy ma być ugruntowana w gospodarce kapitalistycznej, która wprawia w ruch mechanizm globalizacji[12], w metanarracji o europocentrycznej nowoczesności, która prowadząc do urefleksyjnienia stosunków społecznych, podważa ich stabilność i otwiera je na zmianę społeczną[13], czy wreszcie w historycznym zwycięstwie demokracji jako uniwersalnego modelu poli-

---

9 Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Kraków 2012, s. 12–13.

10 F. Tofighi, *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, London–New York 2017.

11 T. Miettinen, *On the Philosophical Foundations of Universalism. Reason, Task, Critique*, „SATS" 2012, No. 13 (1), s. 19–38.

12 D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 49.

13 G. Delanty, *Modernity and the Escape from Eurocentrism*, w: *Handbook of Contemporary European Social Theory*, ed. G. Delanty, New York–Oxon 2006, s. 268–270.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tycznego, który przekracza hierarchie, nierówności i niesprawiedliwości społeczne[14].

Wystarczy rzut oka na to, jak rozmaici myśliciele próbowali zgłębić istotę europejskości, by przekonać się o jej ścisłym powiązaniu z dążeniem ku uniwersalizacji. Nie sposób tu zaproponować pełnego przeglądu prób zdefiniowania idei Europy, ale przywołajmy kilka z nich – z różnych krajów i nurtów myślowych. Hiszpańska filozofka María Zambrano stwierdza, że „rozmawiając z Europejczykiem, rozmawia się z wewnętrznym rozdarciem, z kimś, kto usilnie pragnie żyć, kto się wymazuje i ponownie szkicuje"[15] – istota europejskości kryłaby się więc w ciągłym jej przekraczaniu. W sukurs przychodzi jej polska filozofka Barbara Skarga: „Europejczyk to ten, który potrafi z dystansem popatrzeć na swoje dzieła i na samego siebie. To niepoprawny kontestator"[16]. Czeski pisarz Milan Kundera napisał, że Europejczykiem jest ten, kto tęskni za Europą[17] – wypatruje jej, szuka, ma wrażenie pewnej nieokreślonej straty. Musi tęsknić, ponieważ – jak przekonuje niemiecki historyk Reinhert Koselleck – Europa jest pojęciem zorientowanym na przyszłość, pozostającym zawsze w ruchu[18]. Dla włoskiej geografki społecznej Luisy Bialasiewicz jedyną trwałą cechą europejskości jest jej nietrwałość, brak stałego zdeterminowania[19]. Francuski filozof Étienne Balibar przekonuje, że Europa nie może mieć stałych granic, ponieważ sama jest granicą, na drodze do realizacji uniwersalizmu wypełnia zaś przejściową rolę zanikającego pośrednika[20]. Niemiecki filozof Jürgen Habermas obsadza Europę, a konkretnie Unię Europejską,

---

[14] P. Rosanvallon, *Democratic Universalism as a Historical Problem*, „Constellations" 2009, No. 16 (4), s. 539.

[15] M. Zambrano, *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014, s. 80.

[16] B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 108.

[17] L. Bialasiewicz, *Spectres of Europe. Europe's Past, Present and Future*, w: *The Oxford Handbook of Postwar European History*, ed. D. Stone, Oxford 2012, s. 98.

[18] R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York 1985, s. 75–92.

[19] L. Bialasiewicz, *The Uncertain State(s) of Europe?*, „European Urban and Regional Studies" 2008, Vol. 15, No. 1, s. 71–82.

[20] É. Balibar, *We, the People of Europe. Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton–Oxford 2004, s. 219–220, 233.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w roli uniwersalizującej innowacji, która przyspieszy zaistnienie ponadnarodowego prawa konstytucyjnego[21] – w Europie ma się, jego zdaniem, kryć zalążek kosmopolityzmu. W podobny sposób politolożka Ulrike Guérot przyznaje Europie posłannictwo do bezgranicznego rozszerzenia sfery rządzenia aż do światowej republiki[22]. Francuski filozof Edgar Morin utrzymuje, że europejska kultura jest jedyną, która wyrodziła z siebie uniwersalizm, i chociaż ten wzniecił opór ze strony partykularyzmów, to poradziła sobie z nimi, włączając to, co mnogie, do swojej jedności – wobec tego fundamentem Europy jest utrata fundamentów, zarówno źródłowej *arche*, jak i organizującego ją docelowego *telos*[23]. W *Europie. Drodze rzymskiej* Rémi Brague pisze: „dla mieszkańców obszaru, który nazywa się »europejskim« (rzekomych »Europejczyków«) niebezpieczne byłoby potraktowanie własnej europejskości jako czegoś, co posiadają, a nie jako rzeczy do zdobycia; jako renty sytuacyjnej, a nie jako przygody; jako czegoś partykularnego, a nie uniwersalnego powołania"[24]. Węgierscy filozofowie Ágnes Heller[25] i Ferenc Fehér[26] z europejskim uniwersalizmem wiążą nie tendencję do konserwowania rzekomych wartości ogólnoludzkich, ale upowszechnianie procesów różnicowania i rozwijanie wspólnoty interpretacyjnej sprzyjającej podejrzliwości wobec wszelkich dogmatów. Wreszcie w *Kryzysie świadomości europejskiej* Paula Hazarda możemy odnaleźć transgresyjną metaforykę: „jest Europie właściwe to, iż nic jej nie zadowala i ciągle od nowa poszukuje prawdy i szczęścia"[27] i dalej: „czym jest Europa? Obszarem będącym żywą sprzecznością – zarazem ściśle określonym i niepew-

[21] J. Habermas, *The Crisis of the European Union. A Response*, Cambridge–Malden 2012, s. 2.

[22] U. Guérot, *Dlaczego Europa musi stać się republiką! Utopia polityczna,* przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 2017, s. 184.

[23] E. Morin, *Myśleć: Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa 1988.

[24] R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 171.

[25] Á. Heller, *Podzwonne dla Europy?*, przeł. M. Tański, „Res Publica Nowa" 1993, nr 9, s. 5–10.

[26] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, „Thesis Eleven" 1989, No. 22, s. 79–91.

[27] P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 24.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nym w swych granicach"[28]. Wszystkie te stanowiska, mimo tkwiących między nimi szczegółowych różnic, można by interpretować jako pewnego rodzaju wariacje, w których odżywa na nowo przekonanie o uniwersalizującej misji Europy. Podkreśla się w nich wykorzenienie, wyrzucenie, wędrówkę, odkrywanie, poszukiwanie, zatrzymywanie się jedynie po to, by nabrać sił do dalszej drogi.

Owa transgresyjność Europy wyraża się na różnych płaszczyznach – bez względu na to, czy próbujemy zdefiniować ją w kategoriach idei, cywilizacji, jednostki politycznej, wspólnoty kulturowej, czy geograficznego kontynentu. Na każdej z tych płaszczyzn napotykamy analogiczne wątpliwości, które odsyłają do bazowego napięcia między uniwersalizmem a partykularyzmem[29]. Czy cywilizacja europejska obejmuje jedynie kontynent zwany Europą? A jeśli tak, to gdzie w takim razie sięgają jego granice? Czy wykracza poza swoje geograficzne (nie)zdeterminowanie? Jak wobec tego określić jej zasięg? Czy Unia Europejska to zamknięty, zintegrowany organizm, czy może niedookreślony projekt w fazie budowy, o zmiennych granicach („niezidentyfikowany obiekt polityczny", jak twierdził Jacques Delors)[30]? Czy Europa chrześcijańska ogranicza się tylko do katolicyzmu, czy obejmuje wszystkie odłamy chrześcijaństwa, z prawosławiem włącznie? A może należy nadać jej szersze, ekumeniczne ramy, z uwagi na związek religii chrześcijańskiej ze spokrewnionymi uniwersalistycznymi monoteizmami (judaizmem, islamem)? A może jej przesłanie jest bezgranicznie uniwersalne, dotyczące ludzkości w ogólności, bez względu na tkwiące w niej partykularne różnice?

Określenie tego, czym jest Europa, wymaga ustalenia jej granic. Problem w tym, że Europa okazuje się tyleż pewną realnością, której kształt modyfikowany jest na nowo w poszczególnych epokach, co samym tym procesem modyfikacji. Europa jest jak uczeń, który przy tablicy zapisuje jakieś stwierdzenie jedną ręką, a drugą od razu je wymazuje. Ta niemożliwość zakotwiczenia w świecie, znalezienia

---

[28] Ibidem, s. 383.

[29] M. A. Cichocki, *Problem politycznej jedności w Europie*, Warszawa 2012, s. 170–171.

[30] *Speech by Jacques Delors* (Luxembourg, 9 September 1985), https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2–4395–9157-fe70b3ca8521//publishable_en.pdf (dostęp: 7.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dla siebie finalnej formy, którą określam tu jako dylemat „uniwersalizm czy partykularyzm", pojawia się nawet na tej płaszczyźnie, która mogłaby się wydawać na niego najbardziej odporna – w geografii, a konkretnie w niezliczonych kontrowersjach dotyczących fizycznych granic Europy, tego niewydarzonego kontynentu, który w sensie ścisłym kontynentem nie jest. Chociaż spoglądając na mapę, może się nam wydawać, że to kontury lądów i mórz, wzniesienia i doliny niejako same narzucają nam obiektywne podziały, to jednak właśnie *casus* Europy przekonuje nas, że geografia nie tyle tworzy nasz obraz świata, ile sama jest przez niego tworzona, a zatem jest obwarowana dominującymi założeniami o charakterze ideologicznym, teologicznym czy politycznym[31]. Geografia fizyczna nie dostarcza materiału, który pozwalałby na nieproblematyczną delimitację Europy jako kontynentu. Jest ona połączona lądem z Azją, a nawet z Afryką. Można ją postrzegać jako część większej całości (Eurazji czy świata euro-afro-azjatyckiego), jako autonomiczną jednostkę geograficzną lub jako zalążek ekspansywnej cywilizacji (zachodniej, euroatlantyckiej, a nawet planetarnej). W efekcie geografia Europy wcale nie przezwycięża, lecz wprowadza, podtrzymuje i umacnia niejasność co do istoty europejskości, która daje o sobie znać w refleksji filozoficznej. Problem, jaki stanowi kontynentalizacja Europy, powinien zachęcać do myślenia o Europie jako jednostce ze swej istoty niezadomowionej i podlegającej politycznym sporom[32].

Jak zauważył historyk Krzysztof Pomian: „tylko kiepska geografia, nieuwzględniająca upływu czasu, może wpisywać Europę w stałe kontury. Te bowiem ciągle się zmieniały. Historia Europy jest historią jej granic"[33]. Granic – dodajmy – nie tylko zewnętrznych, a więc tych, które Europa w swoich uniwersalistycznych dążeniach transcenduje. W równej mierze dotyczy to granic wewnętrznych, które uczestniczą w wyznaczaniu hierarchii, relacji władzy, nierówności. Dla uniwersalistów, do których zalicza się Pomian, europejskość

---

31 P. Whitfield, *The Image of the World. 20 Centuries of World Maps*, London 1994, s. VIII.

32 C. Rumford, *Borders and Rebordering*, w: *Europe and Asia Beyond East and West*, ed. G. Delanty, London–New York 2006, s. 190.

33 K. Pomian, *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009, s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ma za zadanie nie tylko wykraczać poza siebie, ale też penetrować swoje pokawałkowane, skłócone wnętrze – swój wewnętrzny partykularyzm. Zdaniem polskiego historyka po dwóch tymczasowych i niepełnych „zjednoczeniach" Europy (uniwersalizm chrześcijaństwa, *respublica christiana* i kosmopolityczny uniwersalizm warstw oświeconych, *La République des Lettres*) obecnie otwiera się szansa na zjednoczenie trzecie, trwalsze i rozleglejsze, w formie politycznej federacji ponadnarodowej[34].

Zjednoczenie ma stanowić remedium na powracającą w historii Europy radykalizację wokół partykularyzmów: naród i państwo wyradzają się w wojujący nacjonalizm, religia – w wojny, krucjaty i antysemityzm, język i etnia – w ksenofobię, a ich połączenie w totalitaryzm, imperializm czy rasizm. Europa miałaby zatem dysponować uniwersalizmem w dwóch wymiarach, które za Étienne'em Balibarem nazwiemy intensywnym i ekstensywnym[35]. Uniwersalizm intensywny służy znoszeniu barier i niesprawiedliwości wewnątrz Europy. Uniwersalizm ekstensywny odpowiada z kolei za pokonywanie granic zewnętrznych. W praktyce jednak, jak pokazuje Balibar, sprawa jest bardziej skomplikowana, niż życzyliby sobie tego optymistyczni uniwersaliści. Każda uniwersalizacja dzieje się w imię jakiegoś partykularyzmu – jest więc zaledwie kryptouniwersalistyczna i może przybrać swoje skrajne formy: ekspansjonistyczne, imperialistyczne, asymilacyjne, supremacjonistyczne, wrogie różnorodności. Europejski uniwersalizm staje się wtedy eurocentryzmem, euroimperializmem czy euronacjonalizmem. Z tego punktu widzenia uniwersalizm jest tyleż znoszeniem hierarchii i podziałów, co ich ciągłym rekonstytuowaniem po nowych liniach. Ma charakter ściśle aporetyczny, wewnętrznie sprzeczny.

To dlatego w imię Europy występują nie tylko uniwersaliści, ale i partykularyści, dla których europejskość jest tożsama z wewnętrznym pluralizmem wymagającym ochrony. Rozumieją oni Europą jako całość, ale całość pokawałkowaną. Jej zjednoczenie, którego domagają się uniwersaliści, traktujący rozbicie jako defekt czy też jako

[34] Ibidem, s. 40, 81.
[35] É. Balibar, *Equaliberty. Political Essays*, Durham 2014, s. 106.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niedokończony projekt, pozbawiłoby Europę wewnętrznego zróżnicowania, w którym wyraża się jej istota. Jak pisze inny czołowy historyk Europy Norman Davies: „różnorodność jest bez wątpienia jedną z jej najtrwalszych cech”[36]. Rzeczywiście, różnorodność, o której wspomina Davies, była centralnym rysem europejskości dla wielu jej czołowych teoretyków, między innymi dla François Guizota[37], Ernesta Renana[38] czy Niccola Machiavellego[39]. Pomny tej tradycji myślenia o Europie partykularysta odpowie uniwersaliście, że Europa jest możliwa do zachowania, tylko jeśli nie zostanie zjednoczona. Czy też – mówiąc ściślej – zjednoczona może zostać jedynie w swojej różnorodności[40]. Tak pojęta „neośredniowieczna Europa miałaby się integrować w sposób przywodzący na myśl średniowieczną *christianitas* – dzięki przenikaniu rozmaitych jednostek politycznych, pozbawionych czytelnej hierarchii i ośrodka władzy[41]. Ochrona różnic i współdziałanie wielu rozproszonych poziomów władzy miałyby zaś stanowić zabezpieczenie dla tendencji historycznej, która jest symetryczna wobec wsobnej partykularyzacji: skrajny uniwersalizm prowadzi do uniformizmu, narzucania woli silniejszego, ekspansji i niszczenia małych kultur, narodów, religii, mniejszości.

Jak zwraca uwagę Gerard Delanty[42], historycznie rzecz biorąc, Europa usiłowała rozwiązać spór uniwersalizmu i partykularyzmu przez wertykalny, hierarchiczny podział zadań, w jaki zostały one wpisane. W efekcie uniwersalizm (Europa) może istnieć tylko dlatego, że wspiera się na podłożu uformowanym z różnic, partykularyzmów, ponad którym może dokonać się mediacyjna synteza.

---

[36] N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998, s. 41.

[37] F. Guizot, *General History of Civilization in Europe. From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, New York–Philadelphia 2009, s. 16.

[38] E. Renan, *Co to jest naród?*, przeł. G. Majcher, Warszawa 2018, s. 6.

[39] N. Machiavelli, *The Art of War*, Chicago–London 2003, s. 58.

[40] *Idea Europy = Idea of Europe*, red. H. Machińska, Warszawa 2004, s. 25.

[41] J. Zielonka, *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, przeł. A. J. Maziarscy, Warszawa 2007.

[42] G. Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, Warszawa–Kraków 1999, s. 114.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Partykularyzm utrzymuje się zaś z uwagi na osnowę ze strony uniwersalizmu, który umożliwia ich współistnienie. Jak ujmował to Oskar Halecki w klasycznej pracy o podziałach Europy: „Do narodzin Europy jako wspólnoty historycznej doszło dlatego, że liczne ludy, całkowicie różniące się między sobą, potrafiły – nie niszcząc tego, czym się odróżniały i nie wchodząc do końca w unie polityczne – połączyć się we współpracy opartej na podobnym rozumieniu tradycji i zasad kulturowych”[43].

Mimo pozornej elegancji tego rozwiązania jest ono najeżone nieprzezwyciężalnymi konfliktami o to, jaka partykularność zajmie miejsce uniwersalności. Mówiąc prościej, czyj interes stanie się interesem ogólnoeuropejskim i – z racji transgresyjnych ciągot Europy – interesem ogólnoludzkim. Chwiejna geografia Europy nie wynikała wobec tego jedynie ze starć pomiędzy partykularyzmami (na przykład narodami czy religiami) ani z rywalizacji projektów o charakterze otwarcie uniwersalistycznym (na przykład Europa kapitalistyczna, komunistyczna, chrześcijańska czy świecka). Należy zwrócić uwagę także na przenikanie się partykularnego i uniwersalnego. Jego znaczenie podkreśla następny czołowy historyk Europy Tony Judt, pisząc, że istnieje tak wiele geografii Europy, ile partykularnych punktów spojrzenia na nią: „jest wiele »Europ«, z których każda ma uzasadnione roszczenia do tego tytułu, a żadna nie ma nań monopolu”[44]. Partykularyzm, aby mógł się wyrazić, potrzebuje znaleźć dla siebie uzasadnienie w uniwersalizmie. Wobec tego należy dostrzec, że konflikty rozgrywane na płaszczyźnie horyzontalnej – pomiędzy partykularyzmami i pomiędzy uniwersalizmami – muszą występować równocześnie na osi wertykalnej, to jest partykularyzm musi wystąpić z roszczeniem do uniwersalizmu, zaś uniwersalizm przybrać jakąś partykularną postać. Jak w innym miejscu pokazuje Judt, Victor Hugo mógł marzyć o Stanach Zjednoczonych Europy, ponieważ była to projekcja francuskiego uniwersalizmu, podczas gdy George Byron, na odwrót, przypisywał greckiej sprawie niepod-

[43] O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, przeł. J. M. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 32.

[44] T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012, s. 71.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ległościowej uniwersalne przesłanie[45]. W ten sposób różnica między sprawą partykularną a sprawą uniwersalną ulega zatarciu. Pozostajemy z rywalizującymi uniwersalnościami.

Partykularyzm, który zostanie podstawiony za europejskość jako roszczenie do uniwersalizmu, wywiera wpływ na kształtowanie się wewnętrznego ładu europejskiego oraz określa stosunki z zewnętrzem. Na uzasadnienie tej tezy Judt przywołuje stereotypowe przeciwstawienie Europy Zachodniej i Wschodniej: „kraje leżące na zachód od Łaby i Litawy są od dawna Europą, podczas gdy ziemie na wschód od tych rzek są zawsze jakoś w trakcie stawania się nią. Moglibyśmy rzec za Wolterem, że są dwie Europy: jedna, która »zna«, i druga, która chce być »znana«"[46]. Judt odnotowuje tutaj prawidłowość, do której wielokrotnie powracam: teoria Europy jest teorią orientalistyczną, w której różnica konstruowana jest jako to, co niższe i zależne. Na skutek tego orientalizmu – który nie dotyczy tylko Orientu, ale każdego obszaru i każdej podmiotowości, której odmawia się dostępu do pełni europejskości – wewnętrzna i zewnętrzna Europa kształtuje się pod wpływem jednej i tej samej operacji dyskursywnej: to, co poza Europą, wpływa na określenie Europy wybrakowanej czy – jak to się obecnie mawia – Europy „drugiej prędkości".

Chcąc badać zmienną geografię Europy, należy zatem uchwycić ten podwójny ruch wypychania z europejskości, który towarzyszy każdej uniwersalizacji. To, co europejskie, zawsze wytwarza to, co partykularne, nieeuropejskie albo nie całkiem europejskie – jako to, co niepasujące, niepełne, niereformowalne, nieczyste, inne. Judt, trudno powiedzieć, czy w sposób zamierzony czy przypadkiem, wskazuje nam pewną drogę przełamania rozwidlonej geografii Europy. Pisząc, że to Europa wybrakowana, wschodnia znajduje się w fazie „stawania się", historyk wprowadza dwuznaczność: czy chodzi tutaj jedynie o to, żeby Wschód „dogonił" Zachód (został objęty „starym", to jest zachodnioeuropejskim uniwersalizmem), o to, by stał się nowym Zachodem („nowym" uniwersalizmem), a może

[45] T. Judt, T. Snyder, *Rozważania o XX wieku*, przeł. P. Marczewski, Poznań 2013, s. 194.

[46] T. Judt, op. cit., s. 71.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o przekroczenie dialektyki europejskiego uniwersalizmu i partykularyzmu (otwarcie uniwersalizmu na to, co inne)? Tym, co będzie mnie tutaj interesowało, jest ostatni z wymienionych scenariuszy. Nazywam go perspektywą transgresji transgresji, w której Europa jest już nie tylko jednostką transcendującą partykularyzm ku uniwersalizmowi, ale staje się zdolna nawet do przekroczenia swojego (partykularnego, europocentrycznego) uniwersalizmu i idei transgresji/uniwersalizacji.

Po tych uwagach wprowadzających jasne staje się, że w badaniu europejskiego uniwersalizmu trzeba dostrzec nie tylko tendencję do znoszenia granic, ale i kontrtendencję do ich odtwarzania. Mając na uwadze te dwa przeciwstawne ruchy – na zewnątrz i do wewnątrz – skłaniam się do ujmowania uniwersalizmu jako transgresji, która natrafia na swoje granice, a nawet odpowiada za ich wykształcanie się i reprodukcję. Dzieje się tak, ponieważ uniwersalizm nie anihiluje partykularyzmu, ale zastępuje jeden partykularyzm – innymi. Dobrze ujmuje to Bernhard Waldenfels, pisząc, że europocentryczny uniwersalizm „żywi się oczekiwaniem, że własne w konfrontacji z obcym okaże się stopniowo całością i tym, co powszechne”[47]. Jak można się tej kłopotliwej prawidłowości pozbyć? Waldenfels podsuwa rozwiązanie: „Aby mówić o Europie bez europocentryzmu i bez kulturowego narcyzmu, należałoby jednocześnie mówić o tym, co nieeuropejskie wewnątrz i na zewnątrz Europy. Miejsce, z którego odpowiadamy na obce, nie należy do nas, jest eksterytorialne, jest białą plamą na mapie i w kalendarzu historii. Odnosi się ono do anonimowej Europy, która swe imię – tak jak każdy z nas – otrzymała skądinąd”[48]. Na skutek udomowienia Europy wszystko, co po nim zostaje, uchodzi za „barbarzyńskie, nomadyczne, prymitywne, irracjonalne, czy po prostu gatunkowo obce”[49]. To właśnie tutaj uruchomimy wraz z poststrukturalistami „ruch graniczny, odbywający

[47] B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 146.
[48] Ibidem, s. 155.
[49] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

się na progu między własnym i obcym”[50], który będzie opierał się zaborczej uniwersalizacji.

Porwanie i udomowienie Europy

Trzeba przyznać, że problem z zaborczymi, anihilującymi własnościami europejskiego uniwersalizmu jest dobrze znany jego zwolennikom. Wielu z nich przyjęło krytykę europocentryzmu, imperializmu, kolonializmu czy westernizacji jako uzasadnioną. W odpowiedzi na nią uniwersaliści próbują więc przemyśleć swoje stanowisko w taki sposób, żeby partykularystyczny atak prowadził do pogłębienia i wzmocnienia uniwersalizmu – otwarcia go na to, co inne, gościnniejszego podejścia wobec zewnętrza i gotowości do zaakceptowania wewnętrznej różnorodności europejskości. Taki spluralizowany uniwersalizm ma za zadanie zachować transgresyjne własności Europy, ale utrzymać przy tym tak cenną dla partykularystów zdolność do mediowania w różnicach.

Jak w *Europie – niedokończonej przygodzie* przekonuje Zygmunt Bauman, Europę charakteryzuje zamiłowanie do wędrówki, które niejednokrotnie w historii obracało tę włóczęgę w podbój, przemoc, wyzysk, ujarzmianie Innych i wykluczenie obcych. W związku z tym nasze zadanie polega na tym, by skonstruować taką tożsamość europejską, która ocali swój pęd do transgresji, ale będzie to transgresja refleksyjna, świadoma związanych z nią niebezpieczeństw. Europa miałaby być nie tylko tym, co opiera się determinacjom, co znosi partykularne różnice – być przekroczeniem, negacją – ale więcej nawet: powinna być negacją negacji zdolną kwestionować samą siebie w następnych empirycznych inkarnacjach. Bauman próbuje wpisać europejski postęp w misję uniwersalną, uzupełniając go jednak o zdolność do autokrytyki:

> Europa nie jest czymś, co czeka na odkrycie; Europa jest misją – czymś, co należy dopiero powołać do istnienia, stworzyć, zbudować. […] Być

[50] Ibidem, s. 152.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> może jest to praca, która nigdy się nie kończy, wyzwanie, któremu nie sposób sprostać w pełni, perspektywa na zawsze nieosiągalna[51].

Europa to bezkres, otwarty horyzont, w który trzeba się wyprawić, ale nie po to, by kiedyś dotrzeć do jego ostatecznych granic, lecz po to, by go w nieskończoność przesuwać i wraz z tym przesuwaniem dostrzegać nowe horyzonty, obszary niewiedzy, niepewności skłaniające do dalszych eksperymentów. Nawet jeśli przygoda zatoczy koło i wrócimy do punktu wyjścia, to zawsze będziemy bogatsi o doświadczenia zebrane po drodze, przyjmiemy inny punkt widzenia czy nawet punkt widzenia Innego – w takiej właśnie sytuacji ma znajdować się Europa po zmierzchu swoich wielkich narracji[52]. Jednak ich kres nie może być kresem Europy, jej przygody.

Europejska nowoczesność stanowi jedną z metanarracji, ale jest to metanarracja szczególna, w pewnym sensie meta-metanarracja, ponieważ zawiera w sobie immanentną możliwość autokrytyki. W swoich uniwersalizacjach Europa gotowa jest nieustannie zrzekać się samej siebie na rzecz przekraczającego je ideału, a także pod wpływem rzeczywistości dokonywać odrzucenia tego ideału i zastępowania go nowym. Dziedzictwo europejskie okazuje się zatem – Bauman powołuje się w tym miejscu na rozważania innego wielkiego filozofa europejskości, Hansa-Georga Gadamera[53] – zdolnością do zdrady samego siebie na rzecz Innego. Europa transcenduje samą siebie pod wpływem spotkania ze swoim innobytem, różnicą, która zawsze okazuje się różnicą pozorną, możliwą do przyswojenia, podlegającą asymilacji. Granice Europy istniałyby w tym ujęciu po to, by je przekraczać.

Bauman przyznaje, że przekraczanie nie zawsze odbywa się pokojowo, z szacunkiem dla Inności – nader często Europa ucieka się do przemocy uniformizacji, niekiedy nawet do destrukcji zewnętrza, co polski socjolog wielokrotnie w swojej książce podkreśla. Ale mimo że Bauman – podobnie jak przed nim Theodor W. Adorno

---

[51] Z. Bauman, *Europa*, s. 7.

[52] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

[53] H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i Max Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*[54] – wykazał, najpełniej w swojej *Nowoczesności i zagładzie*, związek totalitarnej przemocy z europejską nowoczesnością, to w *Europie – niedokończonej przygodzie* nie prowadzi go to do defetystycznego wniosku, że Europa powinna ustawać w swoich uniwersalizujących wysiłkach. Tylko kontynuując swoją prometejską misję[55], Europa może zachować zdolność do autorefleksji i samokrytyki. Europa jest bowiem „kulturą, która nie zna spoczynku, kulturą, która żywi się kwestionowaniem istniejącego porządku rzeczy, a także kwestionowaniem sposobu, w jaki go kwestionuje"[56]. Bez zachowania swojej awanturniczej żyłki, zlękniona i zamknięta w sobie, w swoim partykularyzmie Europa pozostanie, ostrzega Bauman, ślepa na globalne niesprawiedliwości, które stanowią neokolonialną pozostałość jej przeszłej dominacji. Poddanie się przeświadczeniu, że odnalazło się swoją istotę, że utrwaliło się na zawsze swoją zmienną dotychczas geografię (na przykład w zamkniętej na świat zewnętrzny Unii Europejskiej), byłoby zdradą europejskości. W popularnym żargonie tę samą myśl wyraził polityk Jacques Delors, który w latach 1985–1995 stał na czele Komisji Europejskiej, w wielokrotnie cytowanym stwierdzeniu: „Europa jest jak rower. Musi posuwać się do przodu. Jeśli się zatrzyma, wywróci się"[57].

Bauman przypomina, że Europa, zanim stała się czymś – a więc zanim stała się stawaniem-się – była kimś. Jednak jako persona Europa z trudem daje się przedstawić w jakiejś ostatecznej postaci. Chodzi nie tylko o to, że jej historia opowiada dzieje wędrówki. Europa staje się w tej wędrówce nieuchwytna. Jej wizerunek, zupełnie jak geografia lądu, który zostanie nazwany jej imieniem, dosłownie rozlewa się. Ta jej kondycja pozostawania w wiecznej przejściowości – między domem, z którego została wygnana, bez perspektyw na powrót, a nowym domem, którego nie może znaleźć – przybliża

---

[54] T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

[55] Z. Bauman, *Europa*, s. 17.

[56] Ibidem, s. 21.

[57] G. Ross, *The European Union and Its Crises. Through the Eyes of the Brussels Elite*, Palgrave Macmillan 2011, s. 18.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ją do figury uchodźczyni[58]. Mit o fenickiej księżniczce Europie fascynuje wielu jej ideologów. Zwracają oni uwagę w szczególności na dwie osobliwości.

Jedna zauważalna jest już we wszelkich etymologiach, w których poszukuje się źródeł dla nazwy własnej Europa. Pomimo różnic między nimi każda z nich odsyła do wizerunkowych wyobrażeń, które konotują rozległość, odkrywanie czy rozświetlanie mroku. Etymologia grecka prowadzi do przymotnika *europos* (gr. „daleko spoglądający", „dalekowzroczny"), którym Homer dookreślał imię Zeusa – twierdzi się więc, że duchowi europejskiemu właściwe jest przekraczanie horyzontów i realizacja ambitnych wizji. Inny grecki źródłosłów wskazuje na połączenie przymiotnika *eurus* („szeroki", „przestrzenny") z rzeczownikiem *opos* („oko", „twarz", „oblicze") – pozwala ono personifikować Europę jako kobietę o szerokiej twarzy, wielkich oczach czy pięknym obliczu[59]. Jeden z najczęściej cytowanych ideologów europejskości, poeta Paul Valéry, widział w Europie kobietę o pięknych oczach i szerokim spojrzeniu kierowanym na Zachód[60].

Także etymologie prowadzące poza grekę mają dla badaczy idei europejskiej potencjał jednocześnie ekstensywny i rozświetlający. Hipoteza, wedle której nazwy Azji i Europy pochodzą z Mezopotamii z języka akadyjskiego, w którym *asu* i *acu* znaczą „wznosić się", zaś *erib* czy *erebu* oznacza „wstępować", wspiera wyobrażenia solarne – Azja jako kraina wschodu słońca, Europa jako obszar zachodu – skłaniając zarówno do wprowadzania progresywnego porządku następstwa (Europa jako postęp wobec Orientu), jak i odkrywania, oświecania mroku, które miałoby być powołaniem Europejczyków[61].

Solarne, horyzontalne znaczenia odnajdziemy także w propozycji, zgodnie z którą Europa pochodzi od celtyckiego *wrab* („Zachód")[62]. Do wyobrażeń ekstensywnych prowadzi z kolei ostatnia

---

58 D. Kot, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Gdańsk 2020, s. 85–86.
59 H. Mikkeli, *Europe as an Idea and an Identity*, London 1998, s. 3.
60 J. Derrida, *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2017, s. 25.
61 D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, Cleveland–New York 1968, s. 26.
62 Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

z hipotez, wskazująca na trop hebrajski. Wspiera się ona na wywiedzionym z Biblii przekonaniu, że Europejczycy są potomkami jednego z synów Noego, Jafeta, który – zgodnie z podaniem Księgi Rodzaju – miał zostać wyróżniony przez Boga i otrzymać „dużą przestrzeń"[63]. By przydać biblijnej interpretacji etymologicznego uzasadnienia, twierdzono, że *Europ* oznacza z hebrajskiego „wielką nadzieję na udane małżeństwo" i sugerowano, że jedynie Jafet spośród trzech synów Noego zachował specjalne przymierze z Bogiem, podczas gdy przeklęty przez Noego Cham, przodek Afrykańczyków, ponosi winę za ich podrzędny status[64].

Etymologia dostarcza źródeł, w których wielu autorów upatruje uzasadnień dla progresywistycznych, uniwersalizujących ujęć europejskości. Wnioski płynące z takich odczytań są jasne: Europa jest powołana do przekraczania horyzontów, do reprezentowania uniwersalizmu, który wyraża się w odkrywaniu samej siebie dzięki odkrywaniu świata, nazywaniu go, opisaniu, skomunikowaniu – krótko mówiąc, do włączenia innych części świata w historię uniwersalną, której funkcjonariuszką jest Europa. Zachodnia cywilizacja podtrzymuje na swój temat narrację o linearnym postępie. Uzasadnia ona nie tylko spotkania i odkrycia, ale też dominację i eksterminację autochtonów[65].

Także losy księżniczki Europy mają uprawomocniać uniwersalistyczną wykładnię idei europejskiej. Zgodnie z treścią mitu Europa miała zostać uprowadzona ze śródziemnomorskich brzegów Fenicji przez Zeusa, który dla zwabienia jej przybrał formę byka i na grzbiecie przeniósł ją wśród morskich fal na wyspę Kretę[66] (co ciekawe, Fenicja to dzisiejsza Syria, skąd do Unii Europejskiej, także morzem na brzegi greckich wysp, próbują przedostać się uchodźcy). Na ogół mit ten funkcjonuje jako „porwanie Europy" albo „gwałt na

---

63 Rdz 9,27.

64 P. Burke, *Decline or Renaissance. The Transformation of European Consciousness after the First World War*, w: *Europe and the Other and Europe as the Other*, ed. B. Strath, Bruxelles, New York 2000.

65 R. Waswo, *The Founding Legend of Western Civilization. From Virgil to Vietnam*, London 1997.

66 J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1992, s. 200–206.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Europie" (zob. il. 16), by podkreślić dramatyczny i niekonsensualny przebieg zdarzeń, w wyniku którego księżniczka opuściła z Zeusem swoje rodzinne królestwo.

Niekiedy zwraca się jednak uwagę, że Europa oddaje się bykowi, ujeżdża go, kontroluje swój los, czerpiąc przyjemność z wędrówki (zob. il. 17–19). Takie interpretacje są ryzykowne – łatwo posądzić księżniczkę Europę o popadnięcie w syndrom sztokholmski albo, co gorsza, ubrać mit w patriarchalną fantazję o kobiecie, która chce być zgwałcona. Mimo wszystko łatwo domyślić się, dlaczego Europejczycy potrzebują przypisać swojej patronce chociaż minimum decyzyjności czy sprawczości. Gdyby tego nie zrobili, Europa byłaby tym, co ukradzione Azji i co nie zasługuje na odrębną tożsamość. Podkreślając, że Europa-księżniczka zgadza się wyruszyć z Zeusem, można ugruntować Europę-ideę jako coś, co niejako z własnego wyboru ucieka przed Azją w poszukiwaniu lepszej przyszłości w stronę obcego kontynentu, który zostanie nazwany jej imieniem. W ten sposób mit został wyłożony w bodaj najpopularniejszej wersji spisanej, w poemacie Moschosa: przed porwaniem Europa śni sen, w którym można wytropić jej autonomiczne pragnienie: dwa lądy, jeden bliski – drugi daleki, wyrywają sobie Europę. Przybierają one żeńskie postaci: obce kobiety mają pochodzenie egejskie, greckie, zaś wśród dam z jej własnego dworu jedna podaje się za matkę Europy. Po przebudzeniu księżniczka zastanawia się:

> Co oznaczały te dziwne sny, które mną targnęły w najsłodszej drzemce, jaką miałam w moim łóżku, w mojej komnacie? I kim była ta kobieta z obcego kraju, którą ujrzałam w mym śnie? Och, jakież pragnienie ogarnęło me serce na jej widok i jak chętnie wzięła mnie w swe ramiona i spojrzała na mnie, jakbym była jej dzieckiem![67]

Wyobrażenie na temat Europy, która najpierw śni o tym, że zostanie wyrwana ze swojego rodzinnego domu do obcego kraju, a później przekracza morze w kierunku zachodnim, wielu badaczy i ideologów europejskości skłania do przypisywania tej opowieści tych

[67] Moschos, *Poems*, http://www.theoi.com/Text/Moschus.html (dostęp: 15.05.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

samych uniwersalistycznych znaczeń, które są wywodzone z etymologii. Zostaje ustanowione zerwanie między Europą jako procesualną egzystencją niewyposażoną w żadną substancjalną istotę, której przeznaczeniem jest stawanie-się i ciągłe mierzenie się z nietożsamością, a Wschodem wyobrażanym jako prehistoria Europy, która przekazała jej pałeczkę w sztafecie dziejów. Pogląd ten pojawia się w wielu koncepcjach: w średniowiecznych teoriach postępu rozumianego jako *translatio imperii et studii* i czerpiących z nich historiozofii oświeceniowych, przepełnionych metaforami solarnymi, które wyrażały myśl, że tak jak słońce przebywa swoją wędrówkę ze Wschodu na Zachód, tak postęp i wolność wzrastają w historii z despotycznego Orientu, gdzie wolny jest Jeden do demokratycznej Europy, gdzie wolność staje się własnością wielu (zostawiając z boku pogrążoną w mroku Afrykę i omijając inne ludy bez historii). W swoim wariancie historycznym europejski uniwersalizm opiera się zatem na konceptach pojedynczego linearnego czasu, progresywnego następstwa epok dziejowych, których nosicielem jest każdorazowo inny obszar świata, a także teleologii całego procesu, który zmierza do spełnienia, niekiedy rozumianego jako przywrócenie na wyższym poziomie utraconej pełni[68].

Do podobnych wniosków może prowadzić ciąg dalszy greckiego mitu skupiający się na poszukiwaniach porwanej Europy[69]. Król Tyru, Agenor, będący ojcem Europy, wysyła na poszukiwania księżniczki jej braci. Jeden z nich, Kadmos, miał udać się po poradę do wyroczni delfickiej. Wyrocznia nakazała mu podążać za napotkaną w polu jałówką i założyć miasto w miejscu, w którym ta zdecyduje się przystanąć. Przepowiednia spełniła się – Kadmos miał założyć Teby i przynieść Grekom alfabet fenicki. Szukający Europy Kadmos, który odkrywa ją w marszu i nie mogąc jej ostatecznie odnaleźć, musi niejako założyć jej imitację, jest bohaterem transgresyjnym. Zupełnie jak jego siostra.

Odwołując się do perypetii Europy i Kadmosa – a także do biblijnej historii Jafeta – Bauman skonkluduje:

---

[68] K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005, s. 250–251.
[69] J. Parandowski, op. cit., s. 201.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Opowieści różniły się od siebie, ale w każdej z nich Europa była niezmiennie przestrzenią przygód – bezkresnych podróży podejmowanych z myślą o jej odkryciu, stworzeniu lub cudownym powołaniu do życia. […] Europejczycy byli poszukiwaczami przygód, „awanturnikami" wśród miłośników ciszy i spokoju, niepoprawnymi i niestrudzonymi wędrowcami wśród zalęknionych i osiadłych ludów, włóczykijami i niespokojnymi duchami wśród tych, którzy woleliby raczej przeżyć swoje życie w świecie kończącym się zaraz za rogatkami wioski[70].

Jeśli zatem Europa – jako nazwa oznaczająca rozległość i światłość, jako postać będąca uchodźczynią, jako mit opisujący poszukiwania, jako obszar geograficzny pozbawiony granic, jako idea wyrażająca postęp i jako tożsamość źródłowo pęknięta, mierząca się nieustannie z nie-tożsamością – istnieje tylko w ruchu, porwana, uchodząca, znikająca za horyzontem, to w zasadzie na czym jeszcze polega nasz problem?

Ulrich Beck i Edgar Grande w *Europie kosmopolitycznej* przekonują nas, że oto znaleźliśmy rozwiązanie naszych kłopotów z europejskim uniwersalizmem. Uwalnia się on od sztywnych ideologii postępu i nabiera charakteru antyesencjalistycznego. O ile dawny uniwersalizm rządził się logiką „albo–albo", to znaczy albo tradycja, albo nowoczesność, albo wnętrze, albo zewnętrze, albo państwo narodowe, albo Europa, o tyle druga nowoczesność rozwija się podług logiki „zarówno, jak i", która potrafi przetwarzać dualizmy i umożliwiać ich współistnienie zamiast rozgrywać przeciwko sobie oba człony opozycji[71]. Dzięki temu Europa drugiej nowoczesności potrafi wykroczyć poza przeciwieństwo uniwersalizmu i partykularyzmu. Skoro uniwersalizm prowadzi do europeizmu niewrażliwego na tożsamości narodowe, regionalne czy różnice statusowe (płci, wieku, rasy, klasy, etniczności, języka), a partykularyzm wiedzie do nacjonalizmu, który jest równie homogenizujący i nieczuły na inność, oba należy przekroczyć jako nierefleksyjne projekty typowe dla pierwszej nowoczesności. Dlatego Beck i Grande dla porządku

---

[70] Z. Bauman, *Europa*, s. 8.

[71] U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009, s. 65–76.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

odróżniają na konceptualnym poziomie uniwersalizm od kosmopolityzmu[72]. Ten drugi jest wzbogaceniem pierwszego w różnicę, zarówno pojawiającą się wewnątrz dominującej tożsamości, jak i kwestionująca ją z zewnątrz, ponieważ praktykuje wspomnianą logikę „zarówno, jak i". Inność nie ma być zniesiona przez Europę, lecz ma ją wzbogacać. Autorzy usiłują uciec od rozumienia tożsamości jako to-samości, która zajęta jest poszukiwaniem wokół siebie tylko tego, co już znane, swojskie, identyczne, identarystyczne. Taka zamknięta tożsamość nie zna prawdziwego zewnętrza, rzeczywistej Inności, która – jak chce Emmanuel Levinas – jest bezgraniczna i bezwarunkowo zmusza „ja" do odpowiedzialności etycznej za Innego[73]. Ową inność Beck przenosi do wnętrza tożsamości, rozszczepia ją do tego stopnia, że staje się ona różna wobec samej siebie. I znowu autorzy *Europy kosmopolitycznej* dla swojej propozycji znajdują potwierdzenie w micie o księżniczce:

> Znajdują się tu wszystkie atrybuty budzącego grozę mitu: zostają zlekceważone granice – te między bogiem, człowiekiem i zwierzęciem, jak też między obszarami panowania; mowa jest o przemianie, czarowaniu, zdobywaniu i uprowadzeniu, urzekająca Europa zostaje pozbawiona swojego samookreślenia i, przymuszona, musi żyć „między kulturami", a więc „wykorzeniona", „wyobcowana", ale te dylematy, ta dyferencjacja jako egzystencja, egzystencja jako dyferencjacja nie są prezentowane jako historia straty, jako słabość, blokada działania, raczej ugruntowują one siłę i moc działania Europy[74].

Motyw przymuszonej do życia w wykorzenieniu Europy wraca w książce Becka i Grandego wielokrotnie: „Europy nie ma, istnieje tylko europeizacja, rozumiana jako zinstytucjonalizowany proces ciągłej zmiany"[75], „Europa nie jest żadnym utrwalonym i zakonserwowanym stanem. Europa jest innym słowem dla zmiennej geomet-

---

[72] Ibidem, s. 41–45.
[73] E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
[74] Ibidem, s. 409.
[75] Ibidem, s. 32.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rii”[76], „Europy nie można znaleźć, trzeba ją wynaleźć”[77]. Z drugiej strony autorzy są w pełni świadomi zagrożenia, że przekraczanie esencjalizmu może popadać w nowego rodzaju esencjalizm. Może on przybierać formę partykularyzmu wyższego rzędu (Europa jako kultura, tradycja, kontynent, terytorium, superpaństwo zbudowane na stabilnym podziale my/oni, na ochronie granic) albo uniwersalizmu, który jest wrogi wobec swojego zewnętrza (Europa jako cywilizacja, która przekracza swoje granice po to, by podporządkowywać sobie, ujarzmiać i niszczyć inność). Dzisiaj, zdaniem Becka, Unia Europejska wyrzeka się kosmopolityzmu dla (krypto)uniwersalizmu, który jest w istocie realizacją partykularnych interesów ojczyzny socjologa, czyli Niemiec[78].

Interwencje Baumana czy Becka i Grandego należy więc odczytywać jako próby pogodzenia dwóch tradycji myślenia o Europie: uniwersalistycznej i partykularystycznej. Wyjątkowość Europy ma się brać z jej odporności na despotyzm i z posiadania wielości ośrodków władzy, nigdy niesprowadzalnych do jednowładztwa. Tym, co jednoczyłoby Europę, byłoby w tym ujęciu zachowanie przestrzeni politycznej, która sprzyja utrzymaniu wielości republik, najlepiej zabezpieczających wolność. W swoim rozdarciu między istniejącym stanem rzeczy a kosmopolitycznym ideałem Europa ma pozostawać zdolna do łączenia różnicy i jedności, do nawigowania między Scyllą zamkniętych na siebie partykularyzmów a Charybdą zaborczego uniwersalizmu.

Skonkretyzowaną wizję realizacji takiego programu przedstawił jeden z najbardziej niestrudzonych ideologów Europy, Denis de Rougemont. Zarazem eurofederalista i entuzjasta różnorodności. Uniwersalizm w jego ujęciu służył przekraczaniu tożsamości narodowych nie tylko przez nadbudowywanie ponad nimi tożsamości europejskiej, ale również dzięki podkopywaniu ich przez bardziej partykularystyczne tożsamości regionalne i lokalne. Europa miała służyć obronie „małych ojczyzn”, a „małe ojczyzny” miały zabez-

[76] Ibidem, s. 32–33.
[77] Ibidem, s. 34.
[78] U. Beck, *Niemiecka Europa. Nowe krajobrazy władzy pod znakiem kryzysu*, przeł. R. Formuszewicz, Warszawa 2013.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pieczać Europę jako zjednoczoną w różnorodności. Na drodze do tego procesu jednoczenia przez różnicowanie czy też różnicowania przez jednoczenie stały państwa narodowe, które zdaniem de Rougemonta pozbawiły Europy zarówno odziedziczonej jedności duchowej, jak i historycznej różnorodności języków, dialektów, tradycji, kuchni, obyczajów, kultów, wspólnot lokalnych[79]. Szwajcarski eseista i badacz idei europejskiej szkodliwy, prowadzący do wrogości partykularyzm widział nie w regionalizmach, lecz w państwach narodowych, a uniformizujący, totalny uniwersalizm dostrzegał nie w idei europejskiej, ale w geopolitycznych mocarstwach, amerykańskim i radzieckim. Zjednoczona w różnorodności Europa miała być kontrpropozycją dla podlegających amerykanizacji lub sowietyzacji państw narodowych[80]. W swoim myśleniu pisarz nawiązywał do tradycji planów wiecznego pokoju i projektów Stanów Zjednoczonych Europy, które powstawały przede wszystkim po to, by zabezpieczyć Europę przed nią samą, przed jej wewnętrznymi podziałami i zewnętrznymi zagrożeniami, które te podziały podsycały[81].

De Rougemont formułował metafizyczną wizję dziejową, w której wszystko zdawało się proroctwem o przyszłym zjednoczeniu Europy: jej nazwa własna, mitologia, geografia, historia[82]. Idea Europy miała być starsza od jej narodów i wyznaczać im misję do realizacji:

> Europę można znaleźć tylko w procesie jej tworzenia. Jedyny sposób na zdefiniowanie Europy oznacza jej skonstruowanie. Zadanie to w mniejszym stopniu polega na ustanawianiu granic w czasie historycznym i przestrzeni geograficznej, co na niezmordowanym ożywianiu mocy europejskiego geniuszu, który okazuje się uniwersalny[83].

---

79 D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1995, s. 34.

80 Ibidem, s. 16–17.

81 A. Chebeld'Appollonia, *European Nationalism and European Union*, w: *The Idea of Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge 2002, s. 175–178.

82 R. Swedberg, *The Idea of "Europe" and the Origin of the European Union. A Sociological Approach*, „Zeitschriftfür Soziologie" 1994, Vol. 23, No. 5, s. 378.

83 D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, s. XII.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W swoich badaniach de Rougemont przyjmował orientację teleologiczną: każdorazowo konstruuje Europę w jej różnych postaciach zaledwie jako momenty w przekraczającym je procesie stawania-się-Europą, który okazuje się w istocie stawaniem-się-światem. Proces ten jest jednoznaczny z uniwersalizacją:

> Od momentu swoich narodzin Europa wypełniała funkcję nie tylko uniwersalną – właściwie uniwersalizującą. Upowszechniła koncept jednego świata, najpierw odkrywając świat, a następnie wykorzystując intelektualne, technologiczne i polityczne środki, by osiągnąć nagłą jedność „rasy ludzkiej"[84].

Należy jednak postawić pytanie o to, na ile opiewana przez Baumana, Becka i Grandego czy de Rougemonta uniwersalizacja – nawet w jej bardziej refleksyjnym czy gościnnym wydaniu, zabezpieczającym partykularyzmy – jest odporna na zagrożenia, z którymi wszyscy wymienieni tu autorzy chcą walczyć? Skąd przekonanie, że uniwersalizm nie powróci na stare koleiny – wojujących nacjonalizmów, imperiów kolonialnych, pyszałkowatego europocentryzmu? Skąd pewność, że w swojej transgresyjności Europa będzie zdolna powstrzymać samą siebie i uczynić swoje granice nie przyczółkami do ekspansji czy liniami cywilizacji, które trzeba przesuwać na zewnątrz, lecz miejscami spotkań z tym, co inne?

Na tym nie koniec problemów. W równiej mierze, co stare demony partykularyzmów narodowych, które biorą na siebie „brzemię" europejskiego uniwersalizmu dla własnych celów, należy wystrzegać się ekspansji europeizmu jako ideologii różnorodności. Tej ostatniej niepokojąco blisko do ideologii późnego kapitalizmu, która zasadza się na postmodernistycznej celebracji i utowarowieniu różnicy kulturowej[85]. Europeizm, który występuje jako przezwyciężenie nacjonalizmów i esencjalistycznie pojmowanych tożsamości, może stać się „antyesencjalistycznym esencjalizmem": głoszącym konieczność rozpływania się tego, co stałe, w powietrzu i sprowadzania róż-

[84] Ibidem, s. XI.

[85] F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nicy do poziomu towaru w globalnym supermarkecie skomodyfikowanych tożsamości. Od ironii tożsamości przechodzimy w ten sposób to tożsamości ironicznej, jak ostrzegała Luisa Passerini[86].

Zasadniczą słabością urefleksyjnionego uniwersalizmu, któremu się tutaj przyglądaliśmy, wydaje się podstawowe dla niego odróżnienie europejskości od nieeuropejskości. Nawet jeśli Europa jest tu pojmowana jako byt niezdeterminowany, zdolny do absorpcji różnic i uczenia się od innych, to nadal występuje monopolizacja uniwersalizmu. O ile stary europejski uniwersalizm przedkładał partykularyzm europejskiej cywilizacji ponad wszystkie inne kultury, które postrzegane były w kategoriach wybrakowania i zacofania, o tyle nowy europejski uniwersalizm hołubi nie-tożsamość i rozlicza innych z przywiązania do swoich tożsamości, z niechęci do rozpłynięcia się w oparach globalizacji. Ostatecznie przecież autorzy *Europy – niedokończonej przygody* i *Europy kosmopolitycznej* zdawali sobie sprawę, jak bardzo rzeczywistość nie dorasta do ich górnolotnych idei, jak wielkim problemem pozostaje przekonanie Europejczyków o ich własnej wyższości i wyjątkowości. Wobec tego, trzeba by zapytać, dlaczego ostatecznie ich porwana Europa wprawdzie wypuszcza się w nieznane, ale każdorazowo po to, by się odnaleźć, a nie po to, żeby się zgubić? Czy też, mówiąc ściślej, żeby odnaleźć się w zagubieniu? Czyż nie taki wniosek płynie ostatecznie także z patronującego jej mitu?

Ta historia kończy się przecież udomowieniem – księżniczka odbudowuje swój dwór na Krecie. Tym samym rezultatem zakończą się jej poszukiwania prowadzone przez Kadmosa, założyciela Teb. Powrót do tego, co bezpieczne, znane, swojskie – do domu, nawet jeśli jest to już inny dom – skończy się w tym wypadku tragicznie. Czy to nie symptomatyczne, że stanowi on preludium do kazirodczego dramatu Edypa, niezdolnego do prawdziwego nomadyzmu, skupionego wokół rodzinnego dworu Labdachidów (imię Edyp, przypomnijmy, znaczy „człowiek o spuchniętych nogach")[87]? Tak jakby re-

[86] L. Passerini, *From the Ironies of Identity to the Identities of Irony*, w: *The Idea of Europe*, s. 197.

[87] Schizoanalityczne odczytanie mitu o księżniczce Europie, którego zręby tutaj prezentuję, zawdzięczam współpracy z Dawidem Kujawą, z którym wygłosiliśmy

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zygnacja z dalszej wędrówki i chęć sprowadzenia Europy do domu, choćby symboliczna, przez założenie nowego miasta, wystawiały potomków Kadmosa na klątwę za sprzeniewierzenie się tej misji. Jak piszą o Edypie Deleuze i Guattari:

> […] wygląda to tak, jakby kogoś, kto dryfuje wraz z kontynentami i kulturami, wciąż umieszczało się w jakiejś prowincjonalnej mieścinie. Cierpienia schizofrenika nie wynikają z podzielonego „ja" czy rozpadu organizacji edypalnej; cierpi on raczej na wymuszony powrót do wszystkiego, od czego uciekał[88].

Idąc tym tropem, należałoby stwierdzić, że Europa każdorazowo wlecze za sobą partykularyzm w swoich uniwersalizacjach. Wykracza poza siebie, ale tylko po to, żeby się wzmocnić, wzbogacić, urosnąć. Ale zanim pochopnie – zbyt pochopnie – oskarżymy naszą uchodźczynię, że marzy jej się po prostu wygodne życie, nie dajmy się porwać afirmacji skrajnej i zbyt pospiesznej deterytorializacji. Łatwo fetyszyzować nomadyzm, romantyczne motywy odysei, wędrówki, przygody. W szczególności łatwo o to, gdy – tak jak ponoć Deleuze – samemu nie znosi się ruszać z domu i podróżuje się jedynie po półkach bibliotecznych[89]. Oddajmy jednak Deleuze'owi i Guattariemu to, że tak samo jak przed blokującą reterytorializacją ostrzegali nas przed zbyt nierozważnymi deterytorializacjami, które mogą prowadzić do autodestrukcji. To obosieczne zagrożenie – odtworzenie prowincjonalnej mieściny albo rozpłynięcie się w planetarnym imperium, udomowienie i porwanie Europy – wyznacza nasz dylemat.

Będziemy szukać innej Europy. Nie będzie ona uprowadzona, bo nie ma jej skąd uprowadzić. Nie pozwoli się powtórnie udomowić, bo nigdy nie miała domu. Ale nie da się również porwać prądom,

---

wspólnie referat pt. *Porwać syryjską księżniczkę – raz jeszcze: ku nomadycznej Europie* na konferencji naukowej „Kiedyś nadejdzie, być może, wiek deleuzjański…" (Uniwersytet Warszawski, 2–4 czerwca 2017 roku).

88 G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017, s. 146.

89 F. Noudelmann, *Geniusz kłamstwa*, przeł. M. Krzykawski, M. Łachacz, Warszawa 2018, s. 217–250.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przez które zatraciłaby się bezpowrotnie. Nie umknie nam za horyzontem. Pierwsza z tych Europ – bo będzie ich więcej niż jedna – wyłoni się niczym zbłąkany statek widmo. Czy jesteśmy gotowi na tak nieprzewidywalny kurs?

Europa – od funkcjonariuszki do heretyczki dziejów

Jeden z klasycznych argumentów, na których wspiera się narracja o europejskim uniwersalizmie, pochodzi od Edmunda Husserla. W tekstach *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna* oraz *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia* Husserl lokuje w starożytnej Grecji narodziny filozofii, przypisuje jej uniwersalizm, a jego spadkobiercą ogłasza Europę[90]. Jego propozycję trapią jednak napięcia, które wychwyciliśmy już wcześniej: w jaki sposób europejski uniwersalizm można zabezpieczyć przed europocentryzmem? Jeśli wykażemy, że europejskość upowszechnia po prostu swój partykularyzm kosztem innych partykularyzmów, cały konstrukt uniwersalizmu legnie w gruzach. Husserl wydaje się świadom istnienia tego niebezpieczeństwa. Widać to po tym, jak próbuje się przed nim zabezpieczyć.

Wedle niemieckiego fenomenologa uniwersalizm filozofii zasadza się, po pierwsze, na jej teoretycznym, a nie praktycznym czy religijno-mitycznym usposobieniu, a po drugie, jest widoczny w jej nastawieniu na poszukiwanie prawd o charakterze powszechnie obowiązującym, nie zaś partykularnym, ograniczonym do jakiejś konkretnej społeczności[91]. Wspólnota, która wstępuje na drogę uniwersalizmu, potencjalnie zawiera więc w sobie ideę ludzkości, funkcjonuje na zasadzie *entelechii*, ucelowienia nakierowanego na znoszenie następnych partykularnych różnic[92]. Teleologiczna idea uniwersalnej ludzkości zawiera się wedle Husserla w idei Eu-

[90] E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Nowa Wieś 1999, s. 67–68.

[91] Idem, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 25–33.

[92] Ibidem, s. 35–39.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ropy, która wchodząc w kontakt z partykularnymi mikroświatami, zakorzenia się w nich: to zakorzenienie jest jednocześnie wykorzenieniem. Siła europeizacji, wyczuwalna przez ludy, które się z nią stykają, ma polegać na zdolności do transcendowania ich partykularyzmu, znoszenia różnic, rozwijania wspólnoty o charakterze kosmopolitycznym, poszukującej prawdy uniwersalnej, stwarzającej samą siebie w odniesieniu do krytycznego myślenia[93]. Europeizacja transmitowana drogą filozoficzną wytrąca z bezruchu. Dzięki niej przestrzenie, które dotychczas funkcjonowały jako „empiryczne typy antropologiczne" (jak Husserl nazywa Indie czy Chiny)[94], zostają włączone do historii powszechnej.

Husserl proponuje endogenną genezę europejskiego uniwersalizmu, którą umiejscawia w Grecji. Może sobie na to pozwolić, ponieważ za transmisję uniwersalizmu nie odpowiada u niego ciągłość państwowości, kultury czy innej partykularnej własności. Zauważa, że filozofia tym różni się od innych aktywności kulturalnych, że jej narzędzia i rezultaty są nieprzemijalne. Filozofia otwiera się zarówno na następne pokolenia, jak i na obce ludy, które przyswajając sobie jej dotychczasowy dorobek, mogą na nim dalej budować. Włączają się wtedy w postęp wiedzy, który jest nieskończony, bo obiera sobie za cel uniwersalną ludzkość[95]. Zatem, choć filozofia, a wraz z nią uniwersalizm, ma partykularne miejsce narodzin, to w żadnym wypadku monopolu na jej przyjęcie i rozwijanie nie posiadają ani Grecy, ani nawet Europejczycy. Związek tych ostatnich z Grekami wymagałby przecież dodatkowych uzasadnień ze względu na pierwotne rozpowszechnienie kultury helleńskiej w śródziemnomorskich, rzymskich, hellenistycznych czy bizantyjskich ramach i jej odzyskanie przez średniowieczną Europę Zachodnią dopiero za pośrednictwem świata arabskiego. Zerwanie powiązań o charakterze historycznym nie musi jednak stanowić dla Husserla problemu: uniwersalizm sprawdza się właśnie wtedy, gdy przekazuje swe dziedzictwo nie na podstawie przynależności do jakiejś partykularnej wspól-

[93] Ibidem, s. 16–22.
[94] E. Husserl, *Kryzys nauk*, s. 13.
[95] Idem, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 21–22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

noty, ale ze względu na wspólny dostęp do *logosu*. Przekazywanie uniwersalizmu odbywa się przez renesans, ruch powrotu i odzyskiwania na nowo tego, co utracone. Jest to jedyny sposób na sięganie do źródeł – nigdy niedostępnych w pełni, zawsze wymagających odkrywania i dlatego nigdy niebędących fundamentami, którymi można by dysponować na wyłączność[96].

Uniwersalizm czy europocentryzm?

Mimo wszystko może dziwić, dlaczego Husserl między narodzinami uniwersalizmu w antycznej Grecji a jego spełnieniem w ideale ludzkości umieszcza akurat ideę Europy. Filozof ryzykuje tym samym, że uniwersalizm popadnie w partykularyzm jakiegoś miejsca, stanie się wyłącznym dziedzictwem jakiejś części świata czy cywilizacji, podczas gdy w założeniu miał on być otwarty dla wszystkich. Husserl traktuje Europę tak, jakby zakładał, że zdoła ona abstrahować od swej tożsamości, że przekroczy swoje partykularne horyzonty, by urzeczywistnić powierzoną jej misję uniwersalną. Dlaczego to Europa ma być „funkcjonariuszem ludzkości" (jak Husserl nazywa filozofów)[97]? Dlaczego ludzkość w ogóle potrzebuje funkcjonariuszy, czy nie może wzrastać sama, bez pośredników? Czy nie można pozostać konsekwentnym uniwersalistą, który między ideą uniwersalizmu a jej realizacją umieszcza po prostu całą ludzkość, zakładając jej stopniowy, nawet jeśli nierównomierny postęp? Albo założyć, że nie istnieje jedna ludzkość i jeden uniwersalizm (zachodni), lecz wielość cywilizacji osiowych zdolnych do wykraczania poza siebie ku transcendentnym porządkom, w cieniu których funkcjonują[98]?

Husserl wybierze Europę jako pośredniczkę uniwersalizmu i tym samym narazi się na zarzut europocentryzmu. Dlaczego, kiedy próbuje pomyśleć ludzkość, to utożsami ją zawsze z Europą? Czy inne „ludy" mogą jedynie dołączyć do uniwersalizmu tylko pod tym

---

96 K. Knies, *Europe. A Postulate of Phenomenological Reason*, w: *Phenomenology and the Idea of Europe*, ed. F. Tava, London–New York 2018, s. 15–16.

97 E. Husserl, *Kryzys nauk*, s. 15.

98 S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009; K. Jaspers, op. cit., s. 78–86.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

warunkiem, że wyzbędą się swojego partykularyzmu i dostąpią europeizacji? Czy można abstrahować od geografii fizycznej, gdy filozofuje się na temat geografii mentalnej? Czy aby filozof nie pozostaje ślepy na dziejące się na jego oczach europejskie imperializmy, kolonializm, rasizm? Czy nie odbierają one dyskursowi o europejskim uniwersalizmie jego progresywnego charakteru, czy nie demaskują go jako pseudooświeceniowej ideologii, uzasadniającej globalną dominację Europejczyków? Czy w związku z tymi zarzutami europejski uniwersalizm w wersji Husserlowskiej nadaje się w ogóle do obrony?

Jak dowodzi Kenneth Knies, argumentacja Husserla nie daje się sprowadzić do celebracji ekspansjonizmu europejskiej cywilizacji[99]. Istotnym konceptem dla niego pozostaje renesans jako ruch sięgania do źródeł bez prawa do wyłączności do tego, co źródłowe, a zatem poza pochodzeniem i prostym dziedziczeniem. Ruch ten ma umożliwić otwarcie każdego partykularyzmu na uniwersalne, potencjalnie przekształcające użycia. Obcowanie z tak pojmowaną źródłowością ma skutkować krytyczną denacjonalizacją – przez uczestnictwo w uniwersalizmie nie wyzbywamy się po prostu naszych narodowych tradycji dla jakichś wyższych czy bardziej uniwersalnych tożsamości zastępczych, lecz jedynie dochodzimy do rozumienia własnego partykularyzmu i uczestnictwa w ogólnoludzkim przedsięwzięciu, które nas przekracza. Tak pojęty uniwersalizm jest uniwersalizacją prowincjonalności – bez niego niemożliwe jest otwarcie na inne perspektywy. Europeizacja, którą postuluje Husserl, nie polega w związku z tym na upowszechnianiu europejskiego stylu życia czy aplikacji europejskiej cywilizacji technicznej, ale na otwieraniu uniwersalnej dostępności do greckich, filozoficznych źródeł Europy. Wszystko to po to, by mogły wydarzać się rozmaite renesansy. W tych procesach dojdzie w końcu do transcendencji Europy – jej geografia mentalna wykroczy poza geografię fizyczną.

Husserlowski ideał upowszechniania autokrytycyzmu wydaje się tak płodny, ponieważ jest wycelowany w partykularyzm, który kryje się w każdym uniwersalizmie. Kontynuator myśli Husserla,

[99] K. Knies, op. cit., s. 15–18.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jan Patočka, nawiązuje do jego koncepcji, by dookreślić historyczną rolę Europy jako heretyczki dziejów, zdolnej do zerwania z każdą linearną wizją rozwoju. Czeski filozof precyzuje, dlaczego ta heretycka właściwość jest Europie tak potrzebna. Jego zdaniem greckie początki europejskiego uniwersalizmu charakteryzują się nie tylko wynalezieniem filozofii, ale i *polis*[100]. Państwo, dzięki akumulacji nadwyżek produkcyjnych, pozwala na wyzwolenie znacznej części populacji od nieprzerwanego trudu reprodukcji życia, dzięki czemu stwarza przestrzeń do zaistnienia sfery publicznej i działania politycznego jako żywiołu, w którym manifestują się wolność i odpowiedzialność[101]. Powołanie *polis* oznacza przejście od fazy prehistorycznej do fazy dziejowej. Ma ono swój wymiar nie tylko historyczny, ale i geograficzny – państwa azjatyckie były dla Patočki jedynie wielkimi gospodarstwami domowymi, uogólnionymi *oikos*, odpowiedzialnymi wyłącznie za zbiorową reprodukcję populacji. Grecja, a za nią Europa, wyzwala się od biologicznych konieczności. Idea Europy jest tożsama z dążeniem do wolnego życia[102]. Takie życie polega na trosce o duszę, na ochronie przed nihilizmem, utratą sensu. To zagrożenie staje się tak bardzo palące z tego samego powodu, który umożliwił Grecji i Europie wyjście z partykularyzmu: rozrost cywilizacji technicznej, który najpierw stworzył możliwość wolnego życia, niósł ze sobą obietnicę upowszechnienia go dla wszystkich obywateli, ale zamiast ją zrealizować, doprowadził do dominacji wiedzy instrumentalnej i masowego wyobcowania człowieka[103].

Jeśli narodziny filozofii i *polis* Patočka porównuje do porzucenia naturalnego nastawienia do świata, do wyjścia z mroku, do nabrania odpowiedzialności za duszę, to ślepe zawierzenie postępowi cywilizacji technicznej oznacza ponowne osunięcie się w czeluści nihilizmu. Na etapie przeddziejowym, gdy obowiązywało naturalne nastawienie do świata, sens był niesproblematyzowany. Teraz, gdy

---

[100] J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 35.

[101] Ibidem, s. 48–54.

[102] Ibidem, s. 55.

[103] K.-Y. Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh*, Springer 2016.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cywilizacja techniczna zredukowała człowieka do roli biernego konsumenta, stajemy się niezdolni do troski o duszę – sens zostaje utracony, na powrót troszczymy się jedynie o podtrzymanie życia. Europejska cywilizacja paradoksalnie buduje techniczny odpowiednik wielkich gospodarstw domowych, które najpierw pomogła przekroczyć. Uniwersalizm, który miał być powszechnym wyzwoleniem, wyrodził się w totalne zniewolenie świata wraz z europeizacją innych cywilizacji. Dlaczego do tego doszło i gdzie wypatrywać ratunku?

Według Patočki znaczące przewartościowanie następuje w przejściu od średniowiecza do nowożytności, gdy Europa porzuca uniwersalizm chrześcijański papiestwa i cesarstwa, w którym miała dominować troska o duszę, dla formowania się nowoczesnych państw, które są zainteresowane przede wszystkim troską o świat, czyli o posiadanie[104]. Ta nowa troska będzie wyrażać się w pojmowaniu wiedzy jako władzy, mocy, która umożliwia dominowanie i akumulację bogactw: „dla ekspansywnej Europy Zachodniej nie istnieje już odtąd żadna uniwersalna idea, która potrafiłaby się wcielić w konkretną i skuteczną instytucję zespalającą i stać się autorytetem: prymat »mieć« przed »być« wyklucza jedność i uniwersalność, i daremne są próby zastąpienia ich władzą”[105]. Pojawiają się wprawdzie próby zawiązania nowego uniwersalizmu, ale żaden z nich nie ma dla Patočki tej samej jednoczącej siły, która charakteryzowała uniwersalizm chrześcijański, ponieważ żaden nie potrafi wskrzesić problemu troski o duszę. Uniwersalizm oświeceniowy, techniczny prowadzi do powszechnej formalizacji, kwantyfikacji i ekwiwalencji, przez co redukuje sens do postaci liczb, praw, zewnętrznych zjawisk. Uniwersalizm polityczny doby rewolucji burżuazyjnych okazuje się niewrażliwy na kulturę. Odwołuje się do abstrakcyjnych zasad wolności, równości i braterstwa. Reakcją na niego jest zaś nacjonalizm odpowiadający za jeszcze głębszą partykularyzację Europy w kierunku rozbicia na państwa narodowe[106]. Patočka nie wyraża się po-

[104] J. Patočka, op. cit., s. 107–113.
[105] Ibidem, s. 115.
[106] Ibidem, s. 114–123.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

chlebnie także o uniwersalizmie europejskim w przestrzeni globalnej, który okazał się tylko projekcją wewnątrzeuropejskich wrogości na zewnątrz, a w dodatku dostarczył reszcie świata niszczycielskich zdobyczy cywilizacyjnych, które obracają się przeciwko Europie[107].

Jednak w tej niepokojącej monopolizacji dziejów przez Europę, która skutkuje wypieraniem Husserlowskiego uniwersalizmu, rozumianego jako autokrytycyzm, ku uniwersalizacji kapitalizmu, wyłania się możliwość przejścia do nowej kondycji świata. Patočka określa ją mianem post-Europy[108]. Kryzys geopolityczny Europy, która nie jest w stanie dłużej zabezpieczyć swojej globalnej supremacji, stwarza szansę na ponowne postawienie pytania o sens. Gdy Husserlowska idea Europy jako uniwersalnej ludzkości wyradza się w ryzyko samozagłady ludzkości, okazuje się ona nową formą bezsensu, którą należy sproblematyzować w ten sam sposób, który legł u podstaw początku dziejów.

Komu jednak ma przysługiwać ta odnowicielska rola? Czy wyłącznie Europejczykowi? I kim miałby być tak pojęty Europejczyk, gdy mówimy przecież o zadaniu z gruntu uniwersalnym? Patočka pisze o post-Europie i post-Europejczyku, ale nie jest do końca jasne, czy post-Europejczyk ma być bardziej post-*Europejczykiem* czy *post*-Europejczykiem[109]? Europejczykiem po przejściach czy kimś, kto przychodzi po zmierzchu dominacji europejskiej? W kontekście kryzysu migracyjnego i narastającej wielobiegunowości geopolitycznej świata Francesco Tava wskazuje na użyteczność przemyślenia europejskiego uniwersalizmu za pomocą używanych przez Patočkę pojęć: otwartej duszy i horyzontu[110]. Ich stawką okazuje się możliwość oparcia post-Europy na uznaniu dla tego, co inne, jako tego, co inne i nieredukowalne do tożsamości europejskiej. Chodzi

---

[107] Ibidem, s. 125.

[108] D. Meacham, F. Tava, *Life after Europe. The Post-Europe Project*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/darian-meacham-francesco-tava/life-after-europe-posteurope-project (dostęp: 17.09.2017).

[109] K. Novotny, *Europe, Post-Europe and Eurocentrism*, w: *Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics*, eds. F. Tava, D. Meacham, London–New York 2016.

[110] F. Tava, *The Brave Struggle. Jan Patočka on Europe's Past and Future*, „Journal of the British Society of Phenomenology" 2016, Vol. 47, No. 3, s. 15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o podtrzymanie Inności w rejestrze negatywności – o gość-inność, która nie przeistacza się w przemoc asymilacji. W tym celu post-Europa musi zostać pozbawiona wszelkiego centrum, wszelkich stabilnych granic, które skutkowałyby bądź to podporządkowaniem, bądź odepchnięciem tego, co niesprowadzane do wspólnego mianownika. Przestrzeń między centrum a granicą nazywamy horyzontem: jest on tym, co ogranicza, a zarazem umożliwia poznanie. Spełnia zatem typowo graniczne zadanie w podwójnym sensie otwierania i zamykania możliwości. Fenomeny zawsze poznajemy w ramach jakiegoś kontekstu, nadwyżki znaczenia, którą nazwać możemy właśnie horyzontem. Jednak u Husserla mamy do czynienia z dwoistością horyzontów[111]. Z jednej strony horyzont jest pojęciem apriorycznym i powszechnie obowiązującym dla transcendentalnego podmiotu. Z drugiej podmiot natrafia na mnogość horyzontów, kontekstów, a ich jedność można pomyśleć jedynie w kategoriach ich uwspólnienia.

Patočka wierzy w możliwość pluralizacji horyzontów. Poza zakorzenieniem i reprodukcją niedostrzegalnej obecności tego, co jawi się jako obecne, dysponujemy według niego zdolnością do ponownego wychodzenia z mroku, w który popadliśmy[112]. Rozpoczęcie dziejów było otwarciem horyzontu, ale próba zawładnięcia nimi przez jeden, uniwersalny porządek cywilizacji technicznej prowadziłaby do spowicia linii widnokręgu mgłą. Odnowienie troski o duszę ma wyrażać się w niezgodzie na zaprowadzenie jakiegokolwiek odgórnego porządku, który narzuca podmiotowi horyzont oczekiwań. Otwarta dusza nie przystaje na sprowadzenie świata do skończonej postaci, w której istniałyby już tylko zautomatyzowane procesy techniczne zwalniające człowieka z odpowiedzialności. Zamiast europejskiej ekspansji poza horyzont, która niszczy, zniewala i podporządkowuje, kondycja post-Europy prowadziłaby do eksplozji niesprowadzalnych do siebie horyzontów. Ale czy w takim układzie nie znajdziemy się w świecie zwielokrotnionych partykularyzmów?

---

[111] P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Sztuka i Filozofia" 2000, nr 18, s. 41–55.

[112] E. Evink, *Horizons of Expectations. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „Studia Phaenomenologica" 2013, No. 13, s. 317–320.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Co jeśli te spluralizowane horyzonty będą prowadziły poza uniwersalizm, na przykład ku Huntingtonowskiej wizji „zderzenia cywilizacji”[113]? Co w kondycji post-Europy pozostało jeszcze z dziedzictwa europejskiego – z jej uniwersalizmu?

Przebrzmiałe dziedzictwo europejskie

Jak przekonuje Jacques Derrida, który rozwija perspektywę Patočki, problem Europy to problem odpowiedzialności czy też – mówiąc inaczej – problem dziedziczenia, bycia spadkobiercą dziedzictwa[114]. Europa zwalnia się z odpowiedzialności, ilekroć akceptuje teleologiczne wizje historii: dzieje jawią się jej wtedy jako dane, nie ma w nich miejsca na odpowiedzialną decyzję. Tymczasem bycie spadkobiercą swojej historii zakłada zawsze konieczność pewnego kłopotliwego przyswojenia dziedzictwa, obcowania z darem inności, długiem, winą, którą jesteśmy naznaczeni[115]. Być spadkobiercą to dla Derridy zostać postawionym przed odpowiedzialnością uznania za własny daru, którego się nie spodziewaliśmy. Dar tym różni się od zwyczajnego prezentu, że zawiera w sobie zawsze pewną nadwyżkę zawartości, która konfrontuje obdarowywanego z wymogiem jej odpowiedzialnego wykorzystania. Otrzymywanie prezentu jest uobecnieniem tego, co było przez nas antycypowane; obdarowywanie jest zawsze konfrontacją z tym, co nieoczekiwane. Dar zawiera w sobie jakiś sekret, z którym przyjdzie nam się mierzyć[116]. Taki sekret można odnaleźć według Derridy w historii. Jest ona wypełniona Heglowskim znoszeniem przez zachowanie (*aufhebung*), ale towarzyszy mu też rekurencyjny ruch tego, co pozornie przezwyciężone, nieaktualne, utracone. Zamierzchłe formy nie giną zatem w progresywnym rozwoju, będąc przekształcane przez formy wyższe, ale

[113] S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2007.

[114] J. Derrida, *The Gift of Death*, Chicago–London 1995, s. 4.

[115] T. Majewski, *Sekretny głos. Utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patočka i dług Heideggera*, w: *Derrida/Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

[116] J. Derrida, *The Gift of Death*, s. 29.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ciągle przypominają o sobie, przychodzą w spadku, nawiedzają teraźniejszość. W ten sposób ruch dziejów nigdy nie jest wyłącznie linearnym przekraczaniem horyzontów. Horyzonty występują jako z konieczności podziurawione i uwolnione od naszej kontroli. Z horyzontów oczekiwań stają się horyzontami innych perspektyw, widmowych obecności tego, co nadchodzi.

Model dziedziczenia czy zadłużenia wobec źródeł greckich w ujęciu Derridy nie polega na odzyskiwaniu utraconych fundamentów. Greckość, której spadkobierczynią jest Europa, okazuje się bowiem na wskroś różnicująca, nieesencjalistyczna, wolna od etnocentryzmu:

> Jeśli filozofia ma korzenie (Grecja), to jej projekt polega jednocześnie na podważaniu korzeni i na dążeniu do tego, by to, co daje się pomyśleć po grecku – a później według Heideggera po niemiecku – zostało wyzwolone w „więcej niż jednym języku". Filozofia więc sama się wyzwala, dąży co najmniej do uwolnienia od razu od ograniczeń językowych, terytorialnych, etnicznych i kulturowych[117].

W tekście *Nous autres Grecs* Derrida precyzuje, na czym polega jego dług zaciągnięty względem Greków. Tytuł referatu opiera się na grze słownej. Może go czytać na wiele sposobów jednocześnie: „my Grecy, my, którzy jesteśmy/pozostajemy Grekami", „my Grecy, my, którzy też czujemy się Grekami", „my, inni Grecy, którzy jesteśmy Grekami, ale innymi"[118]. Derrida przekonuje w nim, że pełna identyfikacja z antycznymi Grekami, z ich filozofią jest niemożliwa, skoro Grecy byli tak bardzo zaabsorbowani tym, co inne wobec nich, skoro sami utrzymywali napięcie między tym, co autochtoniczne, a tym, co zewnętrzne:

> Nie tylko to, co nie-greckie, pociągało mnie do/u Greków (pytanie, czy wiemy, co znaczy do/u [*chez*]), nie tylko inny dla Greka (Egipcjanin,

[117] J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro…*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016, s. 32–33.

[118] J. Derrida, *We Other Greeks*, w: *Derrida and Antiquity*, ed. M. Leonard, Oxford 2010.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> barbarzyńca czy ktokolwiek, kto jest przez Greka określany jako *jego* inny, a więc jest wykluczony-wkluczony, przedstawiony jako opozycyjny), ale całkowicie Inny Greka, jego języka i jego *logosu*, ta figura zupełnie Innego, nieprzedstawialna dla niego. Ten absolutnie Inny nawiedza każdy z tekstów, jaki poświęciłem „greckim" sprawom, i często wkracza do nich: pod różnymi nazwami, ponieważ prawdopodobnie nie ma własnego imienia[119].

Jakie „różne nazwy" Innego Derrida ma na myśli? Chodzi rzecz jasna o wszystkie figury graniczne, które omawiałem w części pierwszej: „*Pharmakon* […], ale też *hymen*, podobnie jak *parergon* […]. Jest coś znaczącego w tym, że nierozstrzygalność czy swego rodzaju dyskurs o nierozstrzygalności odnajduje się w tych uprzywilejowanych przykładach w tych »greckich« słowach, w filozofii, na jej granicach, tj. poza jej kresami"[120]. Zaabsorbowanie granicami filozofii, granicami *logosu*, otwiera Greków na ich inność, nie pozwala im utożsamić się ze sobą do końca. Dziedziczenie greckości jest możliwe właśnie dlatego, że utrata źródła przydarzyła się już u (rzekomego) źródła, doświadczyli jej Grecy – tym, co możemy odziedziczyć, nigdy nie jest pełnia tożsamości, lecz problemy, pytania, wyzwania, które ją kwestionują. Zainteresowanie, jakie Grecy przejawiali wobec obcego, przybysza, wroga, rywala, było im niezbędne, by przez przypisanie określonych znaczeń innemu, móc twierdzić, że poznali samych siebie.

Uniwersalizacja, o którą chodzi Derridzie, nie polega po prostu na „eksporcie" (greckiej) filozofii poza granice świata helleńskiego. Filozofia nie jest też towarem eksportowym przyszłej Europy, która przyswajając sobie jego obróbkę, mogłaby w odniesieniu do niego wyzwolić wszystkie ludy z ciasnoty ich partykularnych światów. Derridzie chodzi o uniwersalizację radykalniejszą: uniwersalizację, która podcina swoje korzenie, która transformuje to, co uniwersalizowane, i w efekcie pozbawia filozofię wszelkiego centrum, grekocentryzmu i europocentryzmu. Ten ruch jest, jak pisze, sprzecznością Europy:

---

[119] Ibidem.
[120] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Tak zaprojektowane to, co uniwersalne, nie jest dane na zasadzie istoty, ale zapowiada nieskończony proces uniwersalizacji. Podczas dwudziestu pięciu wieków ten projekt uniwersalizacji filozofii nie przestał nigdy mutować, przemieszczać się, zrywać z samym sobą, rozszerzać się. Dziś musi się rozwijać jeszcze bardziej, żeby uwalniać się od etnicznych, geograficznych i politycznych granic, których napotyka coraz więcej. Paradoks polega w istocie na tym, że uwalniamy się od etnocentryzmu i ewentualnie od europocentryzmu w imię filozofii i jej europejskiej filiacji. W tym tkwi żywa sprzeczność, sprzeczność samej Europy wczoraj i dziś: nie tylko dostarcza sobie broń przeciwko sobie samej i swoim granicom, ale też daje polityczną broń wszystkim ludom i wszystkim kulturom, które kolonializm europejski podporządkował. Raz jeszcze przypomina to proces autoodpornościowy. […] Praca filozoficzna polega na ciągłym uwalnianiu: robieniu wszystkiego, żeby rozpoznać, ale też przekroczyć, niekoniecznie ją zdradzając, swoją własną etnocentryczność lub geograficzną granicę[121].

Zyskujemy tym samym, jako spadkobiercy, jako Europejczycy, możliwość powracania do źródła, które jest źródłem obfitości i różnicowania nas samych. A jeśli naszym europejskim fundamentem jest różnicowanie, to dostęp do niego mają ci wszyscy, którzy mu podlegają. Jaką Europę można próbować zbudować na tak chybotliwym, roztrwonionym dziedzictwie?

Poza koniec historii

Derrida twierdzi, że odpowiedzialność za historię polega obecnie na krytycznym przyswojeniu swojego dziedzictwa – dziedzictwa, którego nie wybieraliśmy. Zostaliśmy w nie wrzuceni, a więc nie dziedziczymy bezproblematycznie (tak jak dziedziczy się geny po przodkach), ale jesteśmy konfrontowani ze schedą, która nas przerasta (tak jakbyśmy odziedziczyli wielki majątek po dalekim, nieznanym krewnym, sami będąc bez grosza przy duszy)[122].

---

[121] Ibidem, s. 33–34.

[122] R. Gasché, *European Memories. Jan Patočka and Jacques Derrida on Responsibility*, „Critical Inquiry" 2007, Vol. 33, No. 2, s. 291–292.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W *Innym kursie*, książce, którą Derrida poświęcił problemowi odnowy europejskiego uniwersalizmu, zadanie odpowiedzialnego dziedziczenia spada na Europę w kontekście wyznaczonym upadkiem muru berlińskiego. Na horyzoncie majaczy wówczas perspektywa zjednoczenia Europy, sklejenia jej zachodniej i wschodniej połówki. Perspektywa ta, która wyzwala euroentuzjazm i pozwala mówić o odzyskaniu pokawałkowanej całości czy powrocie Wschodu do Europy, wywołuje protest Derridy[123]. Formułuje on ostrzeżenie przed ponownym zasklepieniem się Europy w sobie, które będzie równie arbitralne, niesprawiedliwe i nietrwałe, co zakończony właśnie zimnowojenny podział. Zjednoczona Europa pozbawiona żelaznej kurtyny – skoro jest już zjednoczona – będzie musiała odgrodzić się od zewnętrza. To, co w początkach lat 90. było prognozą, stało się po upływie ćwierćwiecza naszą teraźniejszością. Zamknięcie Europy w swojej to-ż-samości wymaga znów umiejętności zdystansowania się od niej, zerwania z jej dziejowym kursem i wzięcia odpowiedzialności wobec Innego. Derrida mówi o „presji, jaką wywiera na nas coś nieuchronnie zbliżającego się, zarazem szansa i zagrożenie"[124]. Tym, co przychodzi, co się zbliża, co nadciąga do Europy, jest Europa:

> Co nadchodzi? Co się zbliża? Coś wyjątkowego dzieje się w Europie – w tym, co wciąż nazywamy Europą, choć nie znamy już za dobrze tego, co w ten sposób nazywamy. Jakiemu w istocie pojęciu, jakiemu jednostkowemu bytowi należy dzisiaj przypisać tę nazwę? Kto wytyczy jej granice?[125]

Europa znajduje się w paradoksalnej sytuacji – czeka ona na samą siebie, oczekuje redefinicji. Wbrew wszelkim fundamentom, na które mogą powoływać się Europejczycy, to, co przychodzi – Europa – może okazać się czymś nieznanym, a nawet potwornym:

---

[123] J. Derrida, *Inny*, s. 15.
[124] Ibidem, s. 12.
[125] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Pytamy samych siebie, z nadzieją, bojaźnią i drżeniem, do czego oblicze to będzie podobne. Czy będzie wciąż podobne? Czy będzie przypominało oblicze *personae*, którą – jak nam się wydaje – znamy: oblicze Europy?[126]

Europa okazuje się widmem – tym, co przychodzi, odwiedza, ale też nawiedza, straszy. Widmo jest bytem pozaczasowym, przypomnieniem przeszłości, która ingeruje w teraźniejszość, a zarazem zawiera w sobie jakąś obietnicę przyszłości[127]. Widmo jako pochodzące spoza porządku obecności i nieobecności, żywych i umarłych, nie jest przy tym negatywnością, która rozbija uprzednio dane tożsamości. Europa mierzy się nie tylko z obcym, przychodzącym z zewnętrza widmem – sama jest widmem. Europa nie ma ontologii, na której mogłaby się oprzeć, z której mogłaby wywieść swoje źródło – jest widmontologiczna (fr. *l'hantologie* – homonim słowa „ontologia"), zawsze już różna od siebie samej. A jeśli tak, jeśli Europa nie może pozbyć się swojego widmowego cienia, nie pomogą jej żadne dyskursy obiecujące trwałe wyznaczenie jej istoty. Ani te partykularystyczne, dające poczucie ekskluzywności i zakorzenienia. Ani te uniwersalistyczne, wyposażające ją w transgresję, której Kurs (przez duże „K") i punkt dojścia są z góry nakreślone. Niezbędne okazuje się wyjście poza alternatywę partykularyzmu i uniwersalizmu: możliwość dokonywania transgresji otwartej na to, co inne.

Możliwość „pomyślenia Europy od jej granic"[128] stała się lejtmotywem dla Derridy i wielu innych francuskich filozofów poststrukturalistycznych, kiedy dyskursy o zjednoczeniu Europy i dobrnięciu historii do swego kresu wzmocniły się nawzajem. Narracje o globalnym zwycięstwie wolnorynkowego kapitalizmu i liberalnej demokracji legitymizowały przekonanie, że oto i Europa znalazła wreszcie swoją finalną formę. W przeciwieństwie do najbardziej znanego apostoła końca historii, Francisa Fukuyamy, Derrida nie uważa, by czas

---

[126] Ibidem.

[127] A. Marzec, *Widmontologia: teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015, s. 126–178.

[128] *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*, éd. D. Guénoun, J.-L. Nancy, Tour d'Aigues 1993.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

się w jakikolwiek sposób wypełnił. Został raczej, jak określa to francuski filozof, przywołując szekspirowskiego *Hamleta*, „zwichnięty" (*out of joint*)[129], wyszedł z ram, wypadł z zawiasów, zszedł z utartych kolein, zgubił swoją formę – to znaczy nie jest zagwarantowany przez żadną teleologię ani eschatologię zarówno w jej optymistycznych, jak i katastroficznych wariantach. Derrida zarzuca Fukuyamie, że ten przyswajając historiozofię zwulgaryzowanego heglizmu, przejmuje koncepcję dziejów, która pod względem formalnym zgadza się z pokonaną właśnie oficjalną ideologią bloku wschodniego: zakłada możliwość zwieńczenia historii. Tymczasem świat w początkach lat 90. w niczym nie przypomina zrealizowanej utopii, będąc nawiedzany przez różne widma niespełnionej sprawiedliwości.

Derrida prowokacyjne ogłasza – w chwili rzekomej śmierci marksizmu – że wszyscy jesteśmy spadkobiercami Marksa, czy tego chcemy, czy nie, i bez względu na to, czy kiedykolwiek czytaliśmy dzieła filozofa z Trewiru. Widmowość przenikająca pisma Marksa, dualność między światem pojawiania się, pozoru a ukrytym światem produkcji okazuje się tym, co dla Derridy w dziedzictwem Marksowskim pozostaje szczególnie cenne i żywe – czy raczej, należałoby powiedzieć, nieumarłe – ponieważ umożliwia nam zrozumienie, że:

> […] dziedzictwo jako takie nie jest nigdy czymś danym, zawsze jest pewnym zadaniem. To, że zawsze pozostaje przed nami, jest równie bezsporne, jak to, że jesteśmy spadkobiercami – nawet zanim jeszcze podejmiemy decyzję o przyjęciu lub odrzuceniu spadku – i jak wszyscy spadkobiercy, jesteśmy pogrążeni w żałobie. […] Być – słowo, w którym wcześniej ujrzeliśmy określenie ducha, oznacza, z tego samego powodu, dziedziczyć[130].

Na egzorcyzmowaniu widm, czyli alternatywnych ścieżek historycznych, ma zasadzać się także dyskurs europejski związany z Unią Europejską po 1989 roku:

---

[129] J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 15.

[130] Ibidem, s. 98.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Ten koniec Historii jest w swej istocie chrześcijańską eschatologią. Współbrzmi on z obecnym dyskursem papieża na temat wspólnoty europejskiej: owa wspólnota, mając stać się chrześcijańskim państwem lub superpaństwem, nadal przynależałaby do jakiegoś Świętego Przymierza[131].

Zburzenie muru berlińskiego nie byłoby więc wcale otwarciem Europy na jej zewnętrze, ale ponownym zamknięciem się w sobie w odniesieniu do nowych granic, restytucji średniowiecznego *Christendom*. Naczelną ideologią cementującą nową Europę nie jest już jednak chrześcijaństwo z jego odroczoną obietnicą zbawienia w świecie wiecznym, ale neoliberalizm, zrealizowana utopia wolnorynkowa w świecie doczesnym, która przedstawia się jako wypełnienie historii[132]. Neoliberalna Europa współbrzmi ze słynną prognozą Alexandre'a Kojève'a – powojennego francuskiego heglisty, ale i polityka aktywnego w obszarze integracji europejskiej, z którego pism w *Końcu historii* czerpał Fukuyama. Stan posthistoryczny, którego nastanie obwieszczał Kojève, miał polegać na przewrotnym zrealizowaniu marksistowskiej utopii w państwach kapitalistycznych. Koniec historii miał objawiać się powszechnym zaspokojeniem ludzkich potrzeb i redukcją człowieka do zwierzęcości. Nadmiarowa konsumpcja powodowała wygaszenie wszelkich pragnień, które mogłyby budzić apetyt na dalszy postęp – mieszkańcy tych państw zostali uwięzieni w „wiecznej teraźniejszości"[133]. Wracamy tu do przeddziejowego mroku, o którym pisał Patočka.

Filozofia Kojève'a oddziaływała na myślenie o kierunku integracji europejskiej, jakie prezentowali „ojcowie założyciele" Wspólnot Europejskich, przede wszystkim w osobie Roberta Schumana[134]. Przekonanie, że państwo narodowe odegrało już swoją dziejową rolę i po II wojnie światowej może ono przetrwać tylko dzięki formie

---

[131] Ibidem, s. 108.

[132] Ł. Moll, *Neoliberalizm i gra w klasy*, w: *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*, red. W. J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer, Gdańsk 2016.

[133] J. Derrida, *Widma*, s. 126.

[134] C. Kletzer, *Alexandre Kojeve's Hegelianism and the Formation of Europe*, „Cambridge Yearbook of European Legal Studies" 2005–2006, Vol. 8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wyższej – imperium – ożywiało myślenie zarówno Kojève'a[135], jak i Schumana[136]. Imperium europejskie miałoby być pośrednim szczeblem procesu uniwersalizacji zmierzającego do objęcia swym zasięgiem całej ludzkości. Europę ożywiać miał Duch, który z rozbicia tworzy jedność: wyraża się on w integracji potencjałów gospodarczych, a ta ostatnia wypełnia uniwersalistyczne dziedzictwo oświecenia. Wyznanie wiary w niespokojnego Ducha europejskości zostało zapisane w znanym sformułowaniu z preambuły traktów rzymskich z 1957 roku. Państwa członkowskie oświadczają w nim, że są zdecydowane „stworzyć podstawy coraz ściślejszego związku między narodami Europy"[137].

Ideał *ever closer union*, jeśli rozumieć go na heglizującą modłę Fukuyamy czy Kojève'a, jawi się jako czytelna manifestacja ideologii integracji europejskiej, zmierzającej do realizacji swojej finalnej formy politycznej w odniesieniu do wyznaczonych z góry granic. W tym ujęciu integracja Europy jest procesem stadialnym – rozpoczyna się od znoszenia barier w handlu, wiedzie przez wspólny rynek, walutę, aż po unię polityczną. Jest to także proces linearny, nieuchronny, nieodwracalny i celowy. Derrida nie odrzuca uniwersalistycznego *credo* w całości, ale usiłuje dokonać jego przechwycenia, wyprowadzić je z utartych kolein myślenia i doprowadzić do zerwania ze zbyt sztywnymi scenariuszami przyszłości. Chociaż interwencja Derridy usytuowała się krytycznie względem tradycji heglowskiej, to można by ją interpretować także przewrotnie, jako wyzwolenie dialektyki od zakrzepłych formuł i zdialektyzowanie ruchu znoszenia – swoistą transgresję transgresji[138]. Posthistoryczny optymizm, nakazujący nam wierzyć, że integracja toczy się swoim jednolitym nurtem, wzbierającym ciągle na sile i przyspieszającym dzięki

---

[135] A. Kojève, *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*, http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa_europa/NE4_Kojeve.pdf (dostęp: 11.09.2017), s. 2.

[136] J. P. Burgees, *Coal, Steel and Spirit. The Double Reading of European Unity (1948––1951)*, w: *Europe and the Other*, s. 421–456.

[137] *Traktaty rzymskie*, http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf (dostęp: 11.09.2017), s. 8.

[138] I. Lorey, *Poza-czasowa teraźniejszość w Europie*, w: *Koniec kultury – koniec Europy*, red. P. Gielen, Warszawa 2015, s. 207–208.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przyłączaniu kolejnych dopływów, jest na wyczerpaniu. Zamiast myślenia o Europie w kategoriach postępującej integracji i jej następnych stadiów przed Europą otwiera się – jak pisze filozofka Isabell Lorey – okazja do budowania transwersalnych powiązań z innością, która nie byłaby już postrzegana jako zacofana, gorsza czy niewydarzona[139].

Zerwanie z Duchem europejskości, który miał wyznaczony Kurs, swoją logikę rozwojową, choć z wielu względów nęcące, bo przywracające wolność i odpowiedzialność, nie jest jednak pozbawione trudności. Jak zagwarantować, że Inny kurs czy Inne kursy, do których wzywa Derrida, będą kursami mającymi na względzie położenie Innego? Czy zrywając z uniwersalistycznymi filozofiami historii, nie wylewamy dziecka z kąpielą? W jaki sposób mamy wówczas ocalić uniwersalizm przed rozpłynięciem się w kakofonii partykularyzmów? Czy taka operacja nie będzie kresem europejskości w ogóle?

Poza europocentryzm

Wulgarny heglizm przenika nie tylko wizje integracji Europy, ale i europocentryczne narracje o uniwersalnym postępie. Heglowska historiozofia stanowi jedno z głównych uzasadnień uniwersalistycznego kursu Europy. Choć wypełnia ją logika transgresji kolejnych partykularnych form realizacji wolności/Ducha w dziejach, to obraca się ona wokół uprzywilejowania Europy[140]. Na pozór Hegel nie wydaje się europocentrystą, ponieważ jego narracja nie koncentruje się wyłącznie na endogennych przemianach Europy, ale na iście światowym pochodzie Ducha przez dzieje. Poszczególnym regionom świata zostają przypisane w tej wizji odpowiadające im epoki rozwoju. Jednak mimo swojego globalnego rozmachu Europa okazuje się założonym punktem dojścia historii. Choć Hegel zaczyna od świata wschodniego (Chiny, Indie, Persja) i okcydentalizuje swój wywód dopiero u jego kresu, przechodząc przez śródziemnomor-

[139] Ibidem, s. 219.

[140] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 91–95.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ski antyk (Grecja, Rzym) ku zachodnioeuropejskiej nowożytności (świat germański, chrześcijański), to porządek dziejów powszechnych zyskuje swoją samowiedzę jedynie dzięki swojemu zwieńczeniu.

To *telos* dziejów usytuowany w Europie organizuje filozofię historii, jej Kurs, ponieważ to dopiero w Europie zostaje odkryta wolność wszystkich – a przeto i równość – która rzuca światło na dzieje jako na ciągłą uniwersalizację wolności i umożliwia ujęcie historii w kategoriach rozumowych, a nie tylko opisowych. By myśl o powszechnej wolności mogła dojrzeć, musiała zacząć od swoich ograniczonych postaci, najpierw wyrażając się w wolności Jednego (despoty), następnie kilku (oligarchii), wielu (demokracji nielicznych, opartej na niewolnictwie), aż wreszcie przez zrównanie każdego w obliczu jedynego Boga (chrześcijaństwo) i sekularyzację tego procesu, zakończoną zrównaniem wszystkich w państwie (nowożytna republika). Dojrzewanie wolności odbywa się na zasadzie ruchu dialektycznego: wolność wybrańca, a następnie wybrańców, zależała od posłuszeństwa i niewolnej pracy poddanych, a zatem nie była prawdziwą wolnością, stale będąc narażona na bunt niewolników. Dopiero wraz ze zniesieniem poddaństwa, sfery konieczności, która podtrzymywała wolność nielicznych, mogła zuniwersalizować się wolność prawdziwa. Hegel przedstawia proces obiektywizacji Ducha w świecie jako:

> […] przejście tego, co wewnętrzne, w to, co zewnętrzne, wpojenie rozumu w rzeczywistość, nad czym pracowała cała historia powszechna, praca, dzięki której kulturalna ludzkość osiągnęła rzeczywistość i świadomość rozumnego istnienia, urządzeń państwowych i praw[141].

Podstawowym założeniem Heglowskiej historiozofii jest jedność Historii, a zatem i Ducha ludzkiego – jedność, która polega na tym, że istota wyraża się w wielości partykularnych istnień[142]. Historia uniwersalna charakteryzuje się progresywizmem (postępem Ducha), rozumnością, linearnością i koniecznością, która wypływa już z po-

[141] Idem, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1980, § 270.

[142] S. Avinieri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 272–273.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jęcia wolności organizującego dzieje. Historia jest przepełniona partykularnymi kulturami, sposobami organizacji życia społecznego, wartościami moralnymi czy estetycznymi – nie istnieje uniwersalizm czysty, ahistoryczny, jednakowy dla wszystkich, niezależny od miejsca i czasu[143]. Uniwersalizm funkcjonuje na zasadzie wspólnej miary, która umożliwia porównywanie tych różnorodnych, zrelatywizowanych form i organizowanie ich w hierarchię o charakterze temporalnym i przestrzennym. Postęp, to jest uniwersalizacja wolności, wzrasta w historii i realizuje się w świecie według osi Wschód–Zachód. Nie istnieje jednak żaden uniwersalizm pełny, który mógłby zostać osiągnięty na innej drodze niż proces dziejowy. Proces ten rozwija się nieustannie dzięki sprzecznościom między zasadą dziejową (wolność) a jej poszczególnymi obiektywizacjami[144].

Jak pisze Timo Miettinen, przełom wprowadzany – zdaniem Hegla – przez świat europejski w proces dziejowy polega na identyfikacji uniwersalizmu z państwem (równość obywateli) i na zapośredniczeniu tego uniwersalizmu w wolnej woli jednostki, w jej życiu prywatnym, które realizuje się w społeczeństwie obywatelskim[145]. Specyfika „europejskiego momentu" w pochodzie Ducha ma polegać na tym, że wraz z realizacją zasady wolności końca dobiega Historia w swoim wydaniu racjonalistycznym – pozostaje tylko ową gotową już zasadę w formie państwa republikańskiego upowszechnić, co jest domeną historii empirycznej. Zrealizowany uniwersalizm europejski predestynowany jest więc do globalnej obowiązywalności.

Ale czy to jedyna możliwość? Czy nie ma możliwości ucieczki z tak sztywnego, zdeterminowanego i europocentrycznego Kursu historii ku innym scenariuszom? Przy bliższym wglądzie okazuje

---

[143] Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 102–104.

[144] J. P. Burgees, *On the Necessity and Impossibility of a European Culture Identity*, w: *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, ed. J. P. Burgees, Amsterdam–Atlanta 1997, s. 21–22.

[145] T. Miettinen, *The Particular Universal. Europe in Modern Philosophies of History*, w: *Europe Beyond Universalism and Particularism*, eds. S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov, Basingstoke 2014, s. 72–75.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

się, że nawet myślenie Hegla jest otwarte na inne kursy i na inne perspektywy realizacji uniwersalizmu niż przez nastanie końca historii. Interwencja Derridy wydaje się nie tyle antyheglowska, ile wyzyskuje raczej pewne potencjalności tkwiące na marginesach dyskursu Hegla. Niemiecki filozof przyznawał, że przyszłość w ramach stanu posthistorycznego można sobie wyobrażać na wiele konkurujących sposobów. Shlomo Avinieri twierdzi, że Hegel nie wyklucza, że będzie miała ona charakter „historii po historii" – dziejowej misji, która może stać się udziałem Słowian, Rosji czy Stanów Zjednoczonych[146]. Uniwersalizm pozostawałby w tej interpretacji otwarty na zerwanie z uprzywilejowaniem Europy. Jego rozwój mógłby rozwijać się na przykład w Ameryce, którą Hegel nazywa „krajem przyszłości" i do którego „tęsknią ci wszyscy, których nudzi historyczna zbrojownia Starej Europy"; Rosji, która „skrywa w sobie utajone jeszcze potencje" i powołana jest do „jeszcze wyższych celów"; albo Słowiańszczyzny, która „nie wystąpiła […] dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie"[147]. Avinieri słusznie zauważa, że uchylając przed historią możliwość dalszego rozwoju, Hegel zachowuje się konsekwentnie wobec własnych założeń: historia staje się zrozumiała dopiero *post factum*, wobec tego filozofia historii nie może zajmować się prognozowaniem, ogłaszaniem proroctw czy futurologicznymi utopiami. W perspektywie Heglowskiej można więc jako hipotezę przyjąć przeobrażenia uniwersalizmu dokonane w przyszłości poza Europą.

Nasuwa się tu jednak pytanie, czy posteuropejskie dzieje nie byłyby przypadkiem kontynuacją Jednego kursu ludzkości? I czy jako ciąg dalszy historii uniwersalnej nie byłyby one europocentryczne? Czy rzeczywiste zerwanie z uprzywilejowaniem Europy powinno polegać nie na kontynuacji starego Kursu, ale na zerwaniu starych ścieżek i otwarciu nowych? W ten sposób Susan Buck-Morss proponuje postrzegać Heglowskie zainteresowanie rewolucją czarnych niewolników na Haiti[148]. Obnażenie połowiczności uniwersalizmu

[146] S. Avinieri, op. cit., s. 288–291.
[147] Cyt. za: ibidem, s. 298–290.
[148] S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

europejskiego oświecenia od strony jego wypartego, urasowionego i kolonialnego zewnętrza skutkowałoby aktualizacją jego emancypacyjnych potencjałów[149]. Uniwersalna historia znajdywałaby zatem swoje przedłużenie, ale i rewizję na antypodach. Stawałaby się w ten sposób – jak nazywa to Buck-Morss – historią „alter-modernistyczną"[150], przypominającą nam, że inny świat jest możliwy.

W podobnym kierunku zmierzają propozycje południowoamerykańskich filozofów, którzy w swoich pracach usiłują otworzyć europejską nowoczesność na jej skrywaną i pogardzaną inność. Dopiero przemyślenie nowoczesności w perspektywie transkontynentalnej i transkulturowej miałoby ich zdaniem pozwolić ugruntować nowy, spluralizowany uniwersalizm, afirmujący świat wielobiegunowy i szanujący różnorodność.

Dla Enrique'a Dussela czy Waltera D. Mignolo nowoczesność od swoich początków – podboju obu Ameryk przez Hiszpanów i Portugalczyków – jest naznaczona różnicą kolonialną, która przekreśla europejski uniwersalizm. Europejska nowoczesność została ufundowana na wykluczeniu ludności kolonizowanej. Nowoczesnej podmiotowości – Europejczykowi – przeciwstawiono świat przedmiotowości, w którym oprócz ziemi i zasobów wystawionych na kolonialną grabież umieszczono eksploatowane ciała podległej ludności autochtonicznej i czarnoskórych niewolników. Filozofia dziejów Hegla stanowi wytwór dojrzałej nowoczesności, w której Europa po raz pierwszy w historii rzeczywiście staje się ośrodkiem dominującym i usiłuje swoją krótkotrwałą, dopiero co uzyskaną przewagę ugruntować we wszechogarniającej opowieści, predestynującej ją do przywództwa. Historyczna peryferyjność Europy ulega zatem racjonalizacji, będąc przez Hegla wyjaśniana przez ogólnoświatowy rozwój ducha ludzkiego. Jak komentuje pogląd Dussela Luis Martinez Andrade:

---

[149] N. Nessbit, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville–London 2008, s. 20–21.

[150] S. Buck-Morss, *Odzyskać uniwersalizm!*, http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly//czytaj-dalej/20140422/buck-morss-odzyskac-uniwersalizm (dostęp: 17.12.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> […] nowoczesność zawiera treści ambiwalentne i znajdujące się w ciągłym napięciu, ponieważ jedna z nich jest związana z procesem emancypacji, tzn. czyni aluzję do wyjścia ludzkości ze stanu niedojrzałości, a inna odnosi się do uzasadnienia irracjonalnej *praxis* przemocy. Wolnościowemu trzonowi *ratio* towarzyszy pęd do poświęcania rozmaitych inności[151].

Dostrzeżona przez filozofów latynoamerykańskich kolonialność władzy opiera się na Heglowskim przeciwstawieniu bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Ten drugi, utożsamiany z wolną wolą, która podporządkowuje sobie przedmiotowość świata (byt-w-sobie), jest przez Hegla lokalizowany w Europie Zachodniej w kontrze do jednostek cywilizacyjnych, które odegrały już swoją rolę w historii (Wschód) i tych, które nie odcisnęły jeszcze na niej piętna (Nowy Świat, Afryka, Europa Wschodnia)[152].

Przemocowy charakter europejskiego uniwersalizmu, który reprezentuje Hegel, polega, zdaniem Dussela, na nieumiejętności rozpoznania Inności jako równoprawnego, choć różnego bytu-dla-siebie i na niezdolności do wyobrażenia sobie takiego przepracowania różnicy, które nie prowadziłoby do stosunków posiadania, do kolonialności władzy[153]. Hegel wprost zaleca deportację nadwyżkowej populacji kraju macierzystego do kolonii w odpowiedzi na sprzeczność trapiącą kapitalistyczne społeczeństwo, polegającą na generowaniu „motłochu", biedoty żyjącej poniżej cywilizowanego poziomu i przeradzającej się w problem polityczny[154]. U Hegla wykluczenie z europejskiej nowoczesności jest zatem podwójne: kolonialność władzy, która daje o sobie znać poza metropoliami, dotyka także spauperyzowane warstwy społeczeństw w Europie. Stąd Hegel postrzega ruch europejskiego uniwersalizmu w kategoriach misji cywilizacyjnej: dzięki eksportowi populacji do kolonii Europa nie tylko

---

[151] L. M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*, przeł. Z. M. Kowalewski, Warszawa 2012, s. 22.

[152] E. Dussel, *Politics of Liberation. A Critical World History*, London 2011, s. 390–391.

[153] A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, „Nepantla: Views from South" 2000, Vol. 1, No. 3.

[154] Ibidem, s. 396–398.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pozbywa się swojego wewnętrznego niezrównoważenia, ale przede wszystkim pracuje na rzecz niesienia uniwersalnego ducha nowym narodom[155].

Nowożytne zachodnie filozofie nie tylko stawiają Europę w centrum historii, ale narzucają też wszystkim kulturom to, co Derrida nazywa Kursem: sposób konceptualizacji dziejów, który odnosi się do europejskiego doświadczenia[156]. Nowożytność zostaje oddzielona od starożytności i średniowiecza, a na planie gospodarczym: kapitalizm od niewolnictwa i feudalizmu. Dzięki tego rodzaju periodyzacji dziejów można je przedstawić w kategoriach stadialnego, progresywnego procesu, w którym rozpoznać się muszą obszary pozaeuropejskie. W efekcie różnica wobec europejskiego wzorca nowoczesności jest klasyfikowana jako zacofanie. Przypadki, które nie poddają się łatwemu dopasowaniu do europocentrycznej wizji historii, zyskują zaś status problematycznej anomalii. Anomalie nie doprowadzają jednak łatwo do zmiany paradygmatu, lecz zyskują status osobliwości (ludy bez historii, orientalny despotyzm czy azjatycki sposób produkcji).

W jaki sposób przekształcić anomalie i pęknięcia w dyskursie europocentrycznej nowoczesności, by dowartościować to, co różne, ale nie pozbyć się przy tym uniwersalizmu? To, że europejska nowoczesność konstytuowała się w kontrze do Innego, któremu odmówiono pełni człowieczeństwa, skłania wielu jej krytyków do porzucenia nowoczesności i afirmacji tego, co wobec niej zewnętrzne: różnicy, partykularyzmu, antyzachodniości. Mignolo podsuwa inne rozwiązanie: skolonizowani muszą być zdolni do opowiedzenia własnej historii, ale tego gestu nie należy interpretować jako odwrotu od historii uniwersalnej w imię jakiejś autentycznej, ekskluzywnie pojmowanej „autochtoniczności", związanej na przykład z bezkrytycznym odzyskiwaniem przedkolonialnych tradycji. Gest ten byłby nietrafiony o tyle, o ile czysto partykularne tożsamości są fantazją wytwarzaną przez siatkę pojęciową nowoczesności, podług

[155] E. Dussel, *Europe, Modernity and Eurocentrism*, „Nepantla: Views from South" 2000, Vol. 1, No. 3, s. 465–478.

[156] J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

binarnego podziału nowoczesne/przednowoczesne[157]. Wobec tego potrzeba strategii, którą Mignolo nazywa konceptualnym odłączeniem (*delinking*)[158]. Analogicznie do odłączenia znanego z polityki gospodarczej państw peryferyjnych, w którym chodzi o zerwanie z neokolonialnymi zależnościami i ze związaną z nimi reprodukcją „rozwoju niedorozwoju"[159], konceptualne odłączenie ma umożliwiać zdystansowanie się od kolonialnych kategorii poznawczych, na których wspierają się hierarchie. Mignolo określa to podejście także mianem „myślenia granicznego"[160], wytwarzaniem „wiedzy podporządkowaniem" (*subaltern knowledge*)[161] czy „geopolityką myśli", by podkreślić w ten sposób, że stawką tej procedury jest wyswobodzenie stłamszonej wiedzy, usytuowanej po zdominowanej stronie geografii nowoczesności. Geopolityka myśli realizuje maksymę „myślę tu, gdzie jestem" i odsłania swój partykularyzm po to, by wymknąć się spod kolonialności władzy. W ten sposób możliwe jest obnażenie pozorności europejskiego uniwersalizmu i przechwycenie jego obietnicy przez podporządkowanych.

Właśnie tego rodzaju zabieg interesował Derridę: odejść od rozumienia Europy w kategoriach entelechii, która rozwija się dialektycznie w zgodzie z porządkiem potencjalności i aktu, przez znoszenie i absorpcję swojego zewnętrza. W *Widmach Marksa* Derrida wskaże tę różnicę, przeciwstawiając sobie (Heglowski z ducha) rozwój Ducha i nawiedzanie przez duchy:

> Nawiedzenie jest z pewnością historyczne, ale nie jest datowane, nigdy nie daje się łatwo datować, usytuować w ciągu teraźniejszości, w następstwie dni, zgodnie z ustanowionym porządkiem kalendarza. Nawiedzenie jest niewczesne: nie zdarza się, nie przydarza się pewnego dnia Europie, tak jakby ta ostatnia, w określonym momencie swej historii, zaczęła cierpieć z powodu jakiegoś zła, pozwoliła, by coś zamieszkało w jej wnętrzu – to znaczy, by nawiedził ją jakiś obcy gość.

[157] A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London–New York 2009, s. 35–36.
[158] W. D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton–Oxford 2012, s. xxi.
[159] S. Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, London 1990.
[160] Ibidem, s. 18.
[161] Ibidem, s. 19–20.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> To, że gość ten zawsze zajmował domostwo Europy, nie czyni go wcale mniej obcym. Ale przed nim nie było żadnego wnętrza, nie istniało nic wewnątrz. Widmowość przemieszczałaby się więc jako ruch tej historii. Nawiedzenie znamionowałoby samo istnienie Europy. Otwierałoby przestrzeń i relację do siebie tego, co zwane jest, przynajmniej od średniowiecza, Europą. Doświadczenie widma – w ten właśnie sposób Marks, wraz z Engelsem, będzie myślał, opisywał lub diagnozował określoną dramaturgię nowoczesnej Europy, szczególnie w dobie jej wielkich projektów unifikacyjnych[162].

Zdaniem Derridy prawdziwa historyczność wydarza się w wyniku nawiedzenia przez widmo zmiany – pozostające poza czasem, choć przypominające o sobie w czasie – a nie przez postęp Ducha. W przypadku Europy chodzi o nawiedzenie, które nawet nie musi przychodzić z zewnątrz czy wprowadzać do Europy intruza. Wystarczy, że ujawni ono tkwiące w Europie pęknięcie, nie-całość – nie przestając przy tym generować efektu obcości czy zwykłego strachu przed nieznanym. Tego rodzaju nieumarłe widma nie mogą umrzeć. W związku z tym możemy mieć do czynienia co najwyżej z wyzionięciem Ducha, zwiastującym początek rzeczywistej historyczności[163].

Derrida zauważa, że dyskurs o Duchu/kryzysie Ducha zawsze był dyskursem o Europie/kryzysie Europy. Duch był rozumiany po heglowsku, jako moc przekształcania, obiektywizacja człowieka w świecie. Doprowadziło to do oderwania od ludzkiej kontroli cywilizacji technicznej – to właśnie ta tendencja zdominowała myślenie o Europie w kategoriach kryzysu u Husserla, Martina Heideggera czy Paula Valéry'ego. Jednak ten negatywno-dialektyczny Duch jest nawiedzany przez swojego ducha – „ducha ducha" (Valéry) – który pozwala nabrać krytycznego dystansu, wyłamać się „przeciwko temu groźnemu spiskowi rzeczy"[164] czy sprzysiężeniu potęg starej Europy (Marks, Engels).

---

[162] J. Derrida, *Widma*, s. 21.

[163] C. Vaughan, *Derrida's Supplement to the Hegelian Dialectic of Spirit*, „Hegel-Jahrbuch" 2015, No. 1, s. 341–342.

[164] J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015, s. 68–72.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jak zauważa Agata Bielik-Robson, ów „duch w Duchu", którego odkrywa Derrida w ślad za Heidegerrem, nie oferuje bezpiecznego schronienia w autentycznej, identarystycznej tożsamości – to duch filozofii, która u źródła odnajduje jedynie otchłań bezgruncia[165]. Odkrywając wraz z Heideggerem bezgruncie, Derrida odkrył przy okazji sekret Heideggera: przerażenie antysemity, że wyrasta ono z dziedzictwa judaistycznego. Nie oznacza to jednak, że Derrida chce dotrzeć do najprawdziwszej, partykularnej żydowskości. Duch jest siłą wprawiającą w defamiliaryzację wyprowadzającą poza każdą tożsamość: niemiecką, grecką, żydowską, ale i europejską[166].

Bielik-Robson pokazuje, że dla Derridy żydowskość jest właśnie nieźródłowa, diasporyczna, jej duchem jest *ruah*, tchnienie, które filozof interpretuje jako samowymazujące się, nieuchwytne, nieumocowane w żadnej tradycji. A jednak istnieje pewna osobliwa tradycja, bliska Derridzie z uwagi na jego maghrebijską biografię, z którą można powiązać *ruah*: maranizm. Marani byli żydowskimi przechrztami, których podejrzewano o potajemne praktykowanie judaizmu, mimo że formalnie pozostawali katolikami. Maraniczna miałaby być także (nie)tożsamość Ducha – jak pisze Bielik-Robson: „Duch jest maranem: nie ma tożsamości, *no fixed abode*, jest źródłem poza źródłem i jest sobą tylko w byciu poza sobą, w płonięciu obcymi archiwami i w całkowitym spalaniu archiwów własnych, po których zostaje ledwie spopielony ślad"[167].

Marani nie są kosmopolitami, nie funkcjonują ponad partykularyzmami, nie są wolni od tożsamości – i to oddala ich od abstrakcyjnego uniwersalizmu. Ale równocześnie skaza, zanieczyszczenie uniwersalistycznych religii przez skrywany przez maranów partykularyzm, wprowadza do nich niekompletność, otwiera je na horyzontalne kontaminacje[168]. Duch Europy, przepisany jako duch ma-

[165] A. Bielik-Robson, *Gra w trzy ognie. Derridiańska trylogia o duchu*, http://myslec.pwn.pl/Download/Gra-w-trzy-ognie.-Derridianska-trylogia-o-duchu-Agata-Bielik-Robson (dostęp: 11.09.2017), s. 9.

[166] Ibidem, s. 3–4.

[167] Ibidem, s. 9–10.

[168] A. Bielik-Robson, *Marrano Universalism: Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile*, „Telos" 2019, Vol. 186, s. 25–29.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rańskiego uniwersalizmu, nie byłby już siłą znoszącą swój innobyt, ale nawiedzającą każdą tradycję, domostwo, tożsamość po to, by rozszczelnić je na to, co inne. Zamysł Derridy jest więc jasny: chodzi o to, by „»duchowe« określenie europejskiego człowieczeństwa" nie wiązało się z wykluczeniem „Eskimosów, Indian z jarmarcznych bud czy też Cyganów od wieków włóczących się po całej Europie"[169] (Husserl). To już nie dialektyczny Duch Europy spalający swoje zewnętrze ani Duch filozofii burzącej wszelkie partykularyzmy, ale duch otwierający Ducha Europy i Ducha filozofii na inność, która nie mieści się w ich ciasnych horyzontach. Ten maraniczny duch miałby być nową podstawą do przetrwania europejskiego uniwersalizmu. Ale w jaki sposób wywołuje się duchy? Skąd spodziewać się ich nadejścia?

Poza horyzont oczekiwań

Powinniśmy wyzbyć się nadmiernych oczekiwań. To, co inne, nie może być przedmiotem antycypacji. Nie wyłania się w wyniku planowej eksploracji – każde odkrycie nowej ziemi dla kolonizatorskiej *episteme* Europy było jednocześnie jej zakryciem, anihilacją lub oswojeniem. Jak pisze Derrida, zerwanie z europocentrycznym Kursem wymaga innej geografii mentalnej niż ta, która obsadzała Europę w roli pępka świata, jego odkrywcy i rządcy. W *Innym kursie* filozof w zawoalowany sposób odwołuje się do Heglowskiej filozofii dziejów, pozwalając sobie na grę słowną z francuskim terminem *cap*, który oznacza „przylądek", „kurs", „głowę", „dziób okrętu", „szpicę" i który przenika do słowa *capital* („kapitał", ale też „stolica", „głowica"). Z wszystkich tych znaczeń *cap* Derrida czyni pełny użytek. Zwraca uwagę, że Europa wyobraża sobie samą siebie jako przylądek, który wyznacza kurs uniwersalnej cywilizacji, jako dziób okrętu, który ten kurs pokonuje, a miasta takie jak Paryż ogłaszają się stolicą świata (*capital*) połączonego przez akumulację kapitału (*capital*):

[169] J. Derrida, *O duchu*, s. 69.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Europa jest nie tylko geograficznym przylądkiem [*cap*], który zawsze tworzył dla siebie wyobrażenie lub figurę duchowego kursu [*cap*], rozumianego jednocześnie jako projekt, zadanie lub nieskończona, to znaczy uniwersalna, idea: pamięć siebie, która gromadzi się i akumuluje, kapitalizuje się w sobie i dla siebie. Europa połączyła też swój obraz, swe oblicze, swą figurę i samo swe miejsce [*lieu*], samo swe wydarzenie [*avoir-lieu*] z obrazem szpicy, przedniej straży, wysuniętego szpica [*pointe*], można by rzec: czubka [*pointe*] fallusa, a zatem, raz jeszcze, z tym, co wyznacza kurs [*cap*] dla cywilizacji całego świata lub ludzkiej kultury w ogólności. Idea awangardy i wysuniętego szpica, określająca to, co przykładne, jest ideą idei europejskiej, stanowi jej *eidos*, rozumiany jednocześnie jako *arche* – idea początku, ale też przywództwa (to, co wyznacza kurs [*cap*] jako głowa [*tête*], miejsce kapitalizującej pamięci i decyzji, a także kapitan) i jako *telos* – IDEA CELU, GRANICY, KTÓRA WYPEŁNIA I DOKAŃCZA LUB KŁADZIE KRES, NA KRAŃCU UKOŃCZENIA, U KOŃCA ZWIEŃCZENIA. Wysunięty szpic [*pointe*] jest jednocześnie początkiem i końcem; jest miejscem, z którego lub z uwagi na które wszystko ma miejsce[170].

Jednak ten uniwersalistyczny dyskurs Europy popada w sprzeczność, ponieważ staje się dyskursem o niej samej. Widzenie siebie w pozycji najbardziej wysuniętej szpicy cywilizacji powoduje, że Europa zachwyca się samą sobą, utożsamia się z sobą, zyskując przez to partykularną, zamkniętą, etnocentryczną tożsamość kulturową. Europa „zachowuje się i skupia w pokusie, ryzyku lub szansie zachowania u siebie, zachowania w swoim domostwie turbulencji, jaką niesie »z« – uspokojenie jej poprzez przekształcenie w zwykłą, wewnętrzną granicę”[171]. Wówczas Europa zrzeka się jakiegokolwiek kursu, staje się Europą zasklepioną w sobie, rezygnującą z transgresyjności, skupioną na celebrowaniu swojej wyjątkowości i zabezpieczaniu swojej różnicy przed zewnętrzem.

Derrida zmierza do przekształcenia podziału wnętrze/zewnętrze, na którym zasadzają się europocentryczne narracje. W tym celu podkreśla, że „stara Europa wyczerpała wszelkie możliwości dyskursu i kontrdyskursu o własnej identyfikacji”. Także antyeuro-

[170] Idem, *Inny*, s. 34; wyróżnienie – Ł. M.
[171] Ibidem, s. 35.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pocentryczna krytyka uderzająca w europejski uniwersalizm potwierdza uprzywilejowanie Europy, centralność jej kursu: „wyznanie, wina, samooskarżenie w nie większym stopniu wymykają się temu staremu programowi niż celebrowanie samej siebie”[172]. Wyobrażenie wnętrza i zewnętrza Europy pozostaje w mocy, gdy krytyka skupia się na zatrzymaniu dominującego kursu, zamiast dążyć do otwarcia kursu na zmianę lub stworzenia przestrzeni dla wielości kursów. Derrida twierdzi, że europeizm rzeczywiście stał się ukrytą narracją uniwersalną, typową dla nowoczesności, dlatego wszyscy, czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy jego spadkobiercami i ponosimy za niego odpowiedzialność. Dyskurs ten stał się jednak przebrzmiały, skończony „od momentu, gdy Europa widzi siebie na horyzoncie, to znaczy z perspektywy swego kresu [*fin*] (a horyzont, po grecku, oznacza granicę), nieuchronności [*immincence*] swego końca [*fin*]”[173]. W zasadzie był on więc przebrzmiały od zawsze, ze względu na to, że funkcjonował w horyzoncie oczekiwań: horyzont jest przestrzenią pozornego, ograniczonego otwarcia, w której może pojawić się tylko to, co już oczekiwane. Przekraczanie horyzontu jest operacją dialektyczną, w którym podmiot przekracza swój innobyt, asymiluje go. Historia, która rozwija się, forsując horyzont, nie jest prawdziwie historyczna – w sposób właściwy dialektycznej koncepcji granicy znosi jedynie swoje tymczasowe ograniczenia (*die Schranken*), które są już z góry przekreślone, założone jako przekroczone. Mówimy „horyzont oczekiwań”, ponieważ zakładamy, że horyzont przygotowuje już nas na to, co może się zza niego wyłonić.

Istotne, żeby nie przypisywać Derridzie zamiaru uczynienia z Europy Kantowskiej idei regulatywnej. Zakładałoby to, że postęp uniwersalizmu ma odbywać się na zasadzie przybliżania się do wyznaczonego stanu, nawet jeśli stan jest nie do końca określony i czytelny. Już pogląd, wedle którego do idei można się „przybliżać”, wiąże się z implicytnym przyznaniem, że jest ona czymś danym, gotowym, nawet jeśli nie całkiem pojmowalnym[174]. Gdyby Europa była ideą re-

[172] Ibidem, s. 36.
[173] Ibidem, s. 37.
[174] Ibidem, s. 58–60.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

gulatywną, zawsze byłaby uprzednio nadmiernie zdeterminowana i – co za tym idzie – dostarczałaby swoim funkcjonariuszom kodeksów zachowania, które zwalniałyby z konieczności podejmowania odpowiedzialnych decyzji i szans na inne kursy. Dlatego Rodolphe Gasché utrzymuje, że Derrida pojmuje Europę na wzór „nieskończonego zadania"[175], gdzie pod wpływem następnych kursów zmieniają się także treść zadania i jego cel.

Ma to wydatne konsekwencje polityczne. Stanowisko Derridy należy starannie odróżnić od autorów, którzy twierdzą, że w uniwersalizmie niejako założona jest jego zdolność do asymilacji różnicy i pogłębienia inkluzji. Tego rodzaju podejście znajdujemy między innymi u powołującej się na Derridę Seyli Benhabib, która pisze, że w ideały demokratyczne są wpisane kosmopolityzm, możliwość uniwersalizacji, realizowana przez procesy „iteracji demokratycznych"[176]. Zaczerpnięty z językoznawstwa termin „iteracja" opisuje czynność powtarzania tej samej instrukcji. Benhabib powołuje się tu na przemyślenia Derridy, zgodnie z którymi każde powtórzenie wprowadza ze sobą modyfikację, każda iteracja jest alteracją[177], przywołanie tego samego skutkuje powołaniem czegoś innego. Iteracja opiera się na iluzji przywołania, przypomnienia oryginalnego użycia czy znaczenia, ale wraz z nowym kontekstem zmianie ulega także jej sens. Wydaje się jednak, że Benhabib gubi gdzieś stawkę Derridiańskiego odczytania, pozbawiając iterację alteracji. Zamiast tego filozofka przyjmuje, że wyobrażenie uniwersalizmu w toku następnych przywołań nie ulega zmianie, lecz doświadcza pełniejszego urzeczywistnienia, potwierdza się na przykład w ten sposób, że prawa, które przysługiwały dotąd wybrańcom, zostają rozszerzone o nowe, dotychczas wykluczone grupy i w tym procesie wyzbywają się swojej partykularnej podstawy. Jej obrona uniwersalizmu sprowadza się do optymistycznego założenia, że rzeczywisty uniwersalizm każdorazowo jest zdolny do przezwyciężenia swojej partykularystycznej antytezy w sposób, który będzie dla niego wzbogacający. Pogląd Der-

[175] R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of the Philosophical Concept*, Stanford 2008.

[176] S. Benhabib, op. cit., s. 133, 185, 189.

[177] J. Derrida, *Signature, Event, Context*, w: idem, *Limited Inc*., Illinois 1988.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ridy jest radykalniejszy: poza mechanizmem, na który zwraca uwagę Benhabib, możliwe jest gruntowne przekształcenie uniwersalizmu w konfrontacji z innobytem niepodlegającym asymilacji.

Derridiańska koncepcja historii wymyka się teleologii, nie ma wyznaczonego horyzontu, nie posiada żadnego ogólnodziejowego zwieńczenia. Historia zostaje zawieszona po to, by wystawić się na to, co rzeczywiście historyczne, nieplanowane. Derrida pozostaje tu spadkobiercą Waltera Benjamina i dokonanego przezeń odrzucenia czasu pustego, linearnego, ewolucjonistycznego[178]. U Derridy czas ten jest rozrywany przez Inność – w rozumieniu bliskim temu, jakim posługuje się Emmanuel Levinas[179], gdzie Inny jest nieprzenikniony, nieporównywalny, niezastępowalny, wymykający się immanencji. Pojawienie się Innego nie wprowadza do historii eschatologii, ale otwiera ją na mesjańską obietnicę. Inny – podobnie jak analogiczne koncepty używane przez Derridę: sprawiedliwość, która nadchodzi, demokracja, która ma nadejść czy gościnność bezwarunkowa – musi pojawić się bez profetycznej zapowiedzi czy racjonalizującej kalkulacji.

Tym, co ma wyprowadzić Europę z dialektyki dziejowej, jest więc zdarzenie, które zaburza wszelką prawidłowość, owo „dzisiaj", które Derrida znajduje w *Uwagach o wielkości i upadku Europy* Paula Valéry'ego („No dobrze! Co zamierzacie zrobić? Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?"[180] – pyta francuski poeta). To „dzisiaj" Derrida eksponuje u progu lat 90. XX wieku, gdy w Europie zaczyna dominować język powrotu do źródeł[181], wypełnienia się narracji o europejskości:

> Dlaczego dzień dzisiejszy miałby zasługiwać na wielkie litery? Dlatego, że tym, co z trudem przychodzi nam dzisiaj tworzyć i pomyśleć dla Europy, dla Europy oderwanej od samoidentyfikacji jako powtórzenia samej siebie, jest właśnie jedyność „dnia dzisiejszego", pewne zdarzenie, niepowtarzalne nadejście Europy, tu i teraz. Czy istnieje jakiś

[178] W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996, teza XIV.
[179] E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Mizgalski, Warszawa 1999, s. 93.
[180] Cyt. za: J. Derrida, *Inny kurs*, s. 17.
[181] Ibidem, s. 15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> całkowicie nowy „dzień dzisiejszy" Europy, „dzień dzisiejszy", którego nowość nie przypominałaby zwłaszcza tego, co nazywano – w ramach innego znanego programu, jednego z najbardziej złowieszczych – „Nową Europą"?[182]

Złowieszczy program „Nowej Europy", o którym wspomina Derrida, to oczywiście nazistowska propaganda z okresu II wojny światowej, nastawiona na pozyskanie podbitych narodów dla hitlerowskiej polityki[183]. Program ten był skrajną wersją bardziej podstawowego wyobrażenia Europy jako jednostki kulturowej dysponującej stabilną, wyjątkową tożsamością. Odnajdziemy to wyobrażenie nie tylko w odcieniach konserwatywnych, identarystycznych, które mają na celu ochronę odrębności Europy przed zewnętrzem, ale także w wariantach progresywistycznych, w których wyjątkowość Europy predestynuje ją do europeizacji globu, do absorpcji zewnętrza. Aby zerwać ze „złowieszczymi programami" dla Europy, Derrida dąży do przekształcenia europejskości: nie szuka europejskiej kultury, źródeł, korzeni. Traktuje kulturę, której etymologia wskazuje przecież na kultywację ziemi, jako „to, co przydarza się korzeniom"[184], a zatem jako to, co je rozrywa, przeszczepia, przekształca. To dlatego do korzeni nie można ani powrócić, ani być im wiernym – jeśli przez wierność będziemy rozumieć pielęgnowanie ich w zgodzie z góry założonym planem.

Nieprzypadkowo Derrida tak często odwołuje się do swojej biografii, by ugruntować tezę o wykorzenieniu Europejczyka. Wychowany we francuskiej kolonii w Afryce Północnej (Algieria) w rodzinie sefardyjskich Żydów, dorastający wśród muzułmanów, także pod rządami kolaboracyjnego reżimu Vichy, w swojej książce o Europie chętnie odwołuje się do metaforyki morskiej, żeglarskiej (kurs, horyzont, przylądek, brzeg, dziób, kapitan), by podkreślić metysaż, na który został wystawiony i który uznaje za charakterystyczny dla eu-

[182] Ibidem, s. 18.
[183] J. Tomasiewicz, *Brunatna Europa*, http://www.legitymizm.org/brunatna-europa (dostęp: 11.06.2017).
[184] J. Derrida, *Inny kurs*, s. 13.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ropejskości[185]. Filozof podkreśla, że skapitalizował „starą Europę", jej uniwersalistyczną kulturę z perspektywy „innego brzegu"[186] Morza Śródziemnego – dzięki czemu nie dał się jej pochłonąć całkowicie – ale też kultura francuska odseparowała go od partykularyzmu Maghrebu. Swojej europejskości Derrida nie opisuje więc jako odkrycia (drugiego brzegu), które skutkowałoby porzuceniem „korzeni" ani powrotu do Europy (wraz z przeprowadzką do Francji) czy też dochodzenia do niej (wraz z modernizacją Algierii). Korzenie Derridy są rozdarte między dwoma brzegami. Nie można do nich wrócić ani się od nich odwrócić.

Przewodnika dla swoich śródziemnomorskich wojaży Derrida odnalazł w osobie Édouarda Glissanta, pisarza z Martyniki, którego twórczość obracała się wokół zagadnień związanych z kreolizacją, takich jak wykorzenienie z tożsamości i obcowanie z językiem Innego, którego nigdy nie możemy przyswoić całkowicie. Geografia mentalna, w którą zostali wrzuceni mieszkańcy Karaibów, posłużyła jednak Glissantowi do naszkicowania bardziej uniwersalnej wizji kreolizacji, stającej się udziałem całego świata wraz z działaniem wykorzeniających mocy globalizacji. Derrida sięgał do Glissanta i używanych przez niego pojęć, takich jak relacja, otwarta łódź czy archipelag, za pomocą których pisarz próbował oddać doświadczenie wzajemnej wymiany z Innym. Wymiany, która przekształca obie strony wiązania, ale nie anihiluje różnic między nimi i nie prowadzi do podporządkowania żadnej ze stron[187]. W *Jednojęzyczności innego* – tekście powstałym zresztą z inspiracji Glissanta – Derrida przyznał, że uznaje za własne stawki kreolizacji, które dotyczą zacierania granic, przekraczania ich, czynienia ich historycznych matactw wyraźnymi, w tym ich przemocy[188]. Świat karaibskich kreoli, którego poetykę rozwinął Glissant, miałby być modelowym przykładem tego, jak nawet w najbardziej zniewalających warunkach kapitalistycznej globalizacji i imperializmu wyrwać się przemocy uni-

[185] Ibidem.
[186] Ibidem, s. 14.
[187] É. Glissant, *Poetics of Relation*, Ann Arbor 2010.
[188] J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie" 1988, nr 11–12.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wersalizmu, bez popadania przy tym w zamkniętą prowincjonalną tożsamość. Zresztą kultywowanie tego, co rzekomo własne, nie okazuje się poważnym zagrożeniem dla logiki globalizacji, która karmi się przecież utowarowioną egzotyką i różnicami. Sposób używania języka przez Glissanta, „zanieczyszczający" literacką francuszczyznę z jej uniwersalnymi pretensjami, wyznacza granice jej ekspansji, ale ponadto gości inność w dominującym języku, umożliwia jej wchodzenie w nowe relacje, a wraz z nimi wytwarzanie innych kursów historii – kursów odbywanych między brzegami archipelagu przekształcających obie strony.

Stawką, na której zależy dekonstrukcji, nie było nigdy odzyskanie „wypartej" inności. Chociaż Derrida przyznawał uciskanym tożsamościom prawo do oporu wobec zewnętrznej dominacji, który to opór musiał wiązać się z jakąś rewaloryzacją własnego języka, to odzyskanie różnicy docelowo nie miało prowadzić na tory separatystyczne, lecz umożliwić pokazanie przemocy dyskursu. Jak przekonuje Philip Leonard, mocno biograficzny tekst Derridy o „jednojęzyczności" Innego stanowi głos sprzeciwu wobec wykorzystywania kolonizacji jako pretekstu do konstruowania zamkniętych, pseudoźródłowych projektów politycznych[189]. Wprawdzie w warunkach homogenizacji języka, narzuconego przez silniejszego, pamiętanie języka zdominowanych jest konieczne i umożliwia opór, to jednak musi być powiązane z dystansem wobec wszelkiej obietnicy odzyskania niezatrutego źródła, czystej istoty „nas samych". Derrida pozwala sobie na prowokującą tezę: „na dzisiejszej ludzkiej ziemi niektórzy muszą ulec homo-hegemonii języków dominujących, muszą się nauczyć języka panów, kapitału, maszyn, muszą utracić swoje narzecze, aby przeżyć lub aby żyć lepiej. Tragiczna ekonomia, niemożliwa rada"[190]. W swojej krytyce postkolonialnych nacjonalizmów Derrida idzie szlakiem przetartym przez Frantza Fanona[191]: żeby zdominowani mogli efektywnie przeciwstawić się dominującym, nie mogą kultywować plemiennych tradycji. Muszą odwołać się do

[189] P. Leonard, op. cit., s. 38–41.
[190] J. Derrida, *Jednojęzyczność*, s. 55.
[191] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

najnowocześniejszej dostępnej formy politycznej (państwo narodowe), jednak nie po to, by kopiować dominujących i ich pomysły na urządzenie ludzkości, lecz po to, by wprowadzić do ich międzynarodowego języka nowe rozwiązania, które zachwieją geopolitycznym *status quo*. Powtarzanie przez zdominowanych ścieżki, którą obrali dominujący, artykułuje się jako różnica, iteracja jest alteracją: wprowadzając pozornie to samo do porządku światowego, wytwarza w istocie nieporządek, przywraca mu zdarzeniową historyczność.

To rozdarcie, graniczność, którą filozof odnajduje w swojej biografii, jest tylko szczególnym przypadkiem konstytutywnej dla kultury nie-tożsamości z samą sobą[192]. Niemożliwość pełnej identyfikacji z samym sobą – podmiotem jednostkowym lub zbiorowym – jest, jak zauważa Derrida, widoczna na poziomie języka: francuskie *avec soi*, być „u siebie", „w domu", znaczy zarazem być „ze sobą". Wypowiedź wyraża osobliwe podwojenie: podmiot jest zarazem sobą, jak i obok siebie. Tożsamość kulturowa jest zawsze rozdarta, zawsze obejmuje jakiegoś Innego, który ją rozszczepia, różnicuje, dekonstruuje. Dotyczy to każdej tożsamości kulturowej, a więc także Europy. Dlaczego, w związku z tym odkryciem, Derrida nie decyduje się na porzucenie nazwy własnej Europa? Ponieważ dekonstrukcja nie jest destrukcją, a w tym konkretnym przypadku nie proponuje afirmacji bezgranicznego różnicowania się, typowego dla globalizacji niekontrolowanego przepływu znaczeń. Derrida jest świadom, że rezygnacja z wszelkiej tożsamości, także europejskiej, skutkowałaby poddaniem się dominującemu, homogenizującemu idiomowi rynku światowego. To właśnie globalny kapitalizm jest zdolny do wyrwania ludzi i rzeczy z ich kontekstów społecznych po to, by doprowadzić do poddania ich działania wspólnemu mianownikowi: prawu wartości ekonomicznej. Totalna afirmacja postmodernistycznej różnicy skutkuje więc totalną unifikacją. Dlatego pewnego rodzaju ochrona własnej tożsamości jest konieczna. Nie może ona zajść za daleko, ponieważ kiedy uwierzymy w mit autochtonicznej kultury, pozbawimy ją kontaktu z konstytutywnym zewnętrzem, dzięki któremu tożsamość w ogóle istnieje. Ale nie można też z tej ochrony całkowicie

[192] J. Derrida, *Inny*, s. 16.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zrezygnować, jeżeli nie chcemy zostać pochłonięci przez wir mondializacji.

Specjalizacja w uniwersalizmie: Europa jako dobry przykład

Niemożliwość całkowitej rezygnacji z tożsamości kulturowej byłaby pierwszym, negatywnym powodem, dla którego Derrida decyduje się utrzymać nazwę własną „Europa". Ale jest jeszcze powód drugi, który ma charakter pozytywny – stoi za nim zamysł zachowania, choć w zupełnie nowy sposób, europejskiego uniwersalizmu. Po tym, jak Derrida poddaje w *Innym kursie* tożsamość kulturową dekonstrukcji, zadaje następujące pytania:

> Czy Europa dnia wczorajszego, jutrzejszego i dzisiejszego będzie stanowiła jedynie przykład tego prawa [nie-tożsamości kultury ze sobą – Ł. M.]? Jeden spośród wielu przykładów? Czy raczej samą przykładną możliwością tego prawa?[193]

Derrida podąża za tą ostatnią sugestią: mówimy o Europie nie tylko dlatego, że nie możemy inaczej, bo musimy definiować się przez jakąś tożsamość (nawet jeśli pojmujemy ją w sposób przenicowany), ale przede wszystkim dlatego, że Europa odsyła do możliwości dystansowania się wobec własnej tożsamości. Wprawdzie nieco dalej Derrida zauważy, znów za Valérym, że zdolność do specjalizowania się w uniwersalizmie, jaką przypisuje sobie Europa, jest prawdziwie paradoksalna – jeżeli specjalizujemy się w uniwersalizmie, to znaczyłoby, że podstawiamy pod uniwersalizm własny partykularyzm. Ale mimo tej obserwacji Derrida utrzyma połączenie Europa–uniwersalizm. Czy to niekonsekwencja? Kapitulacja wobec europocentryzmu? Powrót do przebrzmiałych dyskursów europejskości, które Derrida chciał przecież przekroczyć, poddać transgresji transgresji? Niekoniecznie.

By zrozumieć w pełni sens pytania o „samą przykładną możliwość", trzeba odwołać się do Derridiańskich rozważań nad pojęciem

[193] Ibidem, s. 17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przykładu. Z jednej strony przykład funkcjonuje jako wzór, wyjątkowo trafna, niezastąpiona ilustracja jakiegoś twierdzenia. Z drugiej jednak przykład jest zaledwie przykładem, pierwszym z brzegu, łatwo zastępowalnym elementem serii, do którego nie ma potrzeby się przywiązywać. Zarazem niezastąpiony i zastępowalny, wyjątkowy i banalny, jedyny w swoim rodzaju i serialny. Przykładem jakiej tożsamości jest Europa? Jedną z wielu przenicowanych, rozdartych tożsamości („to tylko przykład") czy przykładem prawdziwie egzemplarycznym („idealny przykład!")? Jeśli definiując przykład, przesuniemy akcent na jego wyjątkowość, przestanie on być przykładem, stając się jednostkowym, partykularnym bytem. Jeżeli zaś zaakcentujemy jego substytucyjny charakter, przykład stanie się synonimem, kopią czy sobowtórem – utraci swoją specyfikę, rozpłynie się w wolnej grze znaczeń. Ten sam dylemat odnajdujemy, gdy rozważamy pojęcie uniwersalizmu – uniwersalny może znaczyć tyle, co wyjątkowy, wyróżniony, a przez to predestynowany do bycia powszechnie obowiązującym; ale może też mieć znaczenie przeciwstawne: uniwersalny jako elastyczny, dopasowujący się do wszelkich różnic i kontekstów, niczym rozmiar uniwersalny odzieży. Dla Derridy Europa jest „dobrym przykładem", ponieważ uświadomiła sobie granice swojej obowiązywalności, swojego uniwersalizmu:

> Daje się tu odczytać dwuznaczność przykładu, który jest zarazem nierozróżnialną próbką i teleologicznym modelem. W pierwszym znaczeniu, w zasadzie, możemy zauważyć za Husserlem, że każda społeczność jest w historii, że historyczność jest nieredukowalnym horyzontem ludzkości, skoro nie istnieje ludzkość bez uspołecznienia i kultury. Z tej perspektywy każde społeczeństwo jako takie, europejskie, archaiczne czy jakieś inne, może posłużyć za przykład ejdetycznego rozpoznania. Ale z drugiej strony Europa dysponuje przywilejem bycia dobrym przykładem, ponieważ stanowi inkarnację Telosu każdej historyczności: uniwersalność, omni-temporalność, nieskończoność tradycji i tak dalej; badając sens czystej i nieskończonej możliwości historyczności, Europa obudziła historię, by ta uświadomiła sobie swój właściwy kres. Dlatego, w tym drugim sensie, czysta historyczność jest zarezerwowana dla europejskiego *eidosu*. Empiryczne typy nieeuropejskich społeczeństw są tylko

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> mniej lub bardziej historyczne: na najniższym poziomie, skłaniają się ku niehistoryczności[194].

Europa ma być „dobrym przykładem", ponieważ pozostaje rozdarta między swoją niepowtarzalnością a powszechnością, do której pretenduje i która wymaga od niej otwarcia na jej zewnętrze. Zagrożenie jest obosieczne: pochłonięcie przez teleologię (powrót do przebrzmiałych dyskursów europejskości) lub rezygnacja z wszelkiego kursu (odwrót do partykularyzmu). Europa wymaga zachowania tylko o tyle, o ile oznacza otwarcie na zdarzenie:

> […] zmiana kierunku może oznaczać zmianę celu, określenie innego kursu bądź też zmianę kierującego: zmianę kapitana, a nawet – dlaczego by nie? – jego wieku lub płci. Może też w istocie oznaczać, że istnieje inny kurs, gdyż kurs nie jest wyłącznie nasz, lecz innego: nie jest to jedynie coś, co identyfikujemy, obliczamy i określamy, lecz jest to kurs innego, przed którym musimy odpowiadać; kurs innego, którego musimy pamiętać i o którym musimy sobie przypominać; kurs innego, który jest być może pierwotnym warunkiem tożsamości lub identyfikacji niesprowadzającej się do destrukcyjnego egocentryzmu – niszczycielskiego tak dla siebie, jak dla innego. Ale wychodząc poza nasz kurs, musimy nie tylko obrać inny kursu [*l'autre cap*], a zwłaszcza kurs innego – kurs wyznaczany przez to, co inne [*cap de l'autre*], ale być może zwrócić się w stronę tego, co inne od kursu [*l'autredu cap*], to znaczy w stronę takiej relacji tożsamości z tym, co inne, która nie jest podporządkowana formie, znakowi lub logice kursu [*cap*] ani nawet logice prostego przeciwieństwa kursu [*anti-cap*] lub całkowitego braku głównego elementu wyznaczającego kurs [*décapitation*][195].

Antycypować to, co nie daje się antycypować – na tym miałaby polegać specjalność Europy. To dzięki niej jest ona w stanie wyzwolić się zarówno z „repetytywnej pamięci, jak i całkowitej inności tego, co absolutnie nowe"[196], a więc uciec od dwóch kapitałów, z którymi Europa musi się nieustannie konfrontować: stolicy (kapitaliza-

[194] J. Derrida, *Introduction to Husserl's Origin of Geometry*, Lincoln–London 1989.
[195] Idem, *Inny*, s. 20–21.
[196] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cja pamięci, wyjątkowej tradycji, miejsc) i kapitału ekonomicznego (rynkowa kapitalizacja wszystkiego, serialność rzeczy i ludzi). Stąd jedna z bardziej praktycznych wskazówek Derridy odnoszących się do właściwego modelu dla organizacji Europy, dotyczy konieczności zachowania równowagi między partykularyzmem wspólnot a uniwersalizmem transnarodowego kapitału – między stolicami narodowymi a stolicami centrów wymiany.

Derrida ostrzega, że jeżeli Europa nie utrzyma tej równowagi i odda się któremuś ze skrajnych kursów, to – mówiąc za Valérym – „stanie się tym, czym jest w rzeczywistości – czyli małym przylądkiem kontynentu azjatyckiego"[197] albo „pozostanie tym, czym się wydaje być – szlachetną częścią ziemskiego globu, perłą kuli, mózgiem ogromnego ciała"[198]. W obu przypadkach zatraci swoją nierozstrzygalną istotę. Okopanie się na swoich granicach, na małym przylądku Eurazji, uczyni z niej jedno z wielu partykularnych miejsc – Husserlowskich empirycznych typów antropologicznych. Ale do tego samego skutku doprowadzi diagnozowane przez Patočkę niepowstrzymane wyrodzenie się ducha europejskiego w nieokiełznany postęp technologiczny, zreifikowany względem swoich wytwórców i obrócony przeciwko nim w wojnach, w rywalizacji kolonialnej i ekonomicznej.

Opozycje przestrzeni i miejsca, nacjonalizmu i kosmopolityzmu, partykularyzmu i uniwersalizmu nie są jednak, jak przekonuje Derrida, tak oczywiste, jak mogłyby się wydawać. Uniwersalizm i partykularyzm przenikają się. To, co narodowe, stawia się za wzór europejskości, a to, co europejskie, stylizuje się na jakąś partykularną narodowość: „roszczenia do hegemonii narodowej nie są formułowane, ani dzisiaj, ani kiedykolwiek indziej, w imię empirycznej przewagi, czyli prostej partykularności"[199]. W dodatku związek partykularyzmu i uniwersalizmu jest, przynajmniej w przypadku Europy, dwupoziomowy: każdy naród, język, religia, kultura aspirują do europejskości, a następnie europejskość rości sobie preten-

[197] Ibidem, s. 28.
[198] Ibidem, s. 45–46.
[199] Ibidem, s. 52.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sje do globalnej uniwersalności: „własność danego narodu lub danego idiomu polegałaby na byciu głową [*cap*] dla Europy, własnością Europy zaś byłoby, analogicznie, wysuwanie się na czoło [*s'avancer*] jako to, co wyznacza kurs [*cap*] dla uniwersalnej istoty ludzkości"[200]. Przyglądając się francuskiej polityce zagranicznej, Derrida zauważa, do jakiego stopnia wyrażenia, takie jak „być awangardą postępu", „odgrywać główną rolę", „uczyć innych nowoczesności" czy „wysuwać się na czoło", próbują zdefiniować uniwersalistyczną rolę Francji w świecie, i ostrzega, że wszelkie projekty europejskie są narażone na to samo: gwałt na Innym.

Co paradoksalne, utrzymanie przepływu na granicach Europy – przepływu, który modyfikuje ich przebieg – ma okazać się możliwe dzięki podtrzymaniu wymiany, która wydaje się im zagrażać. Znów za Valérym Derrida zauważa, że duch europejski jest ożywiany przez wymianę kapitału – lecz chodzi o jego szczególny rodzaj, o kapitał intelektualny. Jednak i w tym przełomowym, zdawałoby się, momencie swojego dyskursu europejskości Derrida nie próbuje umknąć przed dwuznacznością: tak jak Valéry, poszukujący europejskiego uniwersalizmu w partykularnej kulturze basenu Morza Śródziemnego, podkreśla, że te same okręty, które przewożą bogów, idee i metody, dostarczają towarów[201]. Nie ma zatem wymiany kapitału intelektualnego czy kulturowego bez wyróżnionych przez wytrawnego historyka kapitalizmu i Morza Śródziemnego, Fernanda Braudela, obiegów kapitału handlowego, produkcyjnego czy finansowego[202].

To następny autoimmunologiczny moment, z jakim zmaga się Europa: to, co podtrzymuje jej żywotność, czyli wymiana idei, języków, wiedzy, wprawiająca w ruch translację kulturową i wytwarzająca to, co uniwersalne, jest zarazem tą samą sferą, która – przez akumulację kapitału ekonomicznego – wystawia Europę na groźbę kryzysów gospodarczych, dominacji biznesu nad polityką czy przekształcenia kapitału intelektualnego w kapitalistyczną technonaukę. Jeśli reprodukcja kapitalizmu weźmie górę nad reprodukcją kapi-

[200] Ibidem, s. 53.
[201] Ibidem, s. 68.
[202] F. Braudel, *Civilization and Capitalism. 15–18th Century*, Vol. 3, New York 1984, s. 621.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tału intelektualnego – jeśli towary okażą się istotniejsze niż ludzie, ich pragnienia rozwoju – rykoszetem odbije się to także na kondycji kapitalizmu. Akumulacja opiera się bowiem na maksymalizacji wymiany, a by ta druga mogła postępować, niezbędni są ludzie o otwartych horyzontach, którzy będą odporni na wezwania do gospodarczego protekcjonizmu[203]. Utrata kapitału intelektualnego będzie skutkować ograniczeniem się Europy do zaledwie małego przylądka Eurazji – jego skuteczne podtrzymanie i wzrost ocali z kolei uniwersalizm, ponieważ odpowiedzialność za historię może przetrwać tylko, jeśli – jak pisze Derrida – ludzie będą umieli czytać, rozumieć, słuchać, widzieć, przypominać sobie, powtarzać, pamiętać, odpowiadać[204]. Tylko podmioty dysponujące tymi zdolnościami mogą być podmiotami odpowiedzialnymi, gotowymi na niegotowość, a przez to zdolnymi do aktywnego współkształtowania swoich dziejów.

Europa zdekonstruowana

Derridiańskie rozważania o Europie – z całym ich bagażem marynistycznych metafor – okazują się szczególnie prowokujące, gdy Unia Europejska podzieliła się w kwestii swojego stosunku do przyjmowania uchodźców i liberalizacji polityki imigracyjnej[205]. Szokujących obrazków medialnych, ukazujących tzw. *boat people*, ludzi próbujących nielegalnie, na tratwach czy w pontonach, przebyć może Morze Śródziemne z Afryki Północnej czy Turcji, by dobić do europejskich brzegów, czytelnikom Derridy trudno nie doświadczać jako kursu Innego, który upomina się o spełnianie obietnicy wiecznej, widmowej sprawiedliwości, nawiedzającej aktualnie obowiązujący reżim prawny. Uchodźcy, lądując na europejskich plażach, nie tylko wzywają Europę do korekty jej kursu, ale sami przychodzą z innym kursem, przybywają z innego brzegu, by przeobrazić Europę

[203] J. Derrida, *Inny*, s. 76.
[204] Ibidem, s. 77.
[205] Ł. Moll, *Wrogościnna Europa. Derrida i „kryzys migracyjny" – trzy strategie politycznej lektury*, w: *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, red. M. Boniecka et al., Warszawa 2018, s. 41–56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

z przylądka ekspansji w przestrzeń gościnności. Europa, zaostrzając kontrole graniczne i angażując coraz większą liczbę funkcjonariuszy do patrolowania mórz, traci z kolei argumenty, by prezentować siebie nadal w roli funkcjonariuszki ludzkości – obrończyni praw człowieka, światowej liderki humanitaryzmu czy przestrzeni wolności i swobód. Wysuwając przeciwko uchodźcom narrację o potrzebie ochrony swoich źródeł i osiągnięć – dobrobytu społecznego, chrześcijaństwa, oświecenia i kapitału – czy konstruując ekskluzywistyczne warianty tożsamości europejskiej, Europa usiłuje kontynuować swój kurs, nie bacząc na szkody, jakie przynosi on rozbitkom, którzy znaleźli się za burtą. Co gorsza, niechętny uchodźcom dyskurs próbuje przedstawić ich jako wrogów, intruzów, terrorystów czy agentów dżihadu – również w tym aspekcie przemyślenia Derridy dotyczące łatwości, z jaką gościnność przeistacza się we wrogość i z jaką Inny staje się niebezpiecznym obcym, zasługują na ponowną uwagę.

Być może jeszcze bardziej interesujące okazuje się to, do jakiego stopnia Derrida może dzisiaj funkcjonować nie tylko jako przeciwnik rezygnującego z europejskości partykularyzmu, ale jako wewnętrzny krytyk europejskości. Filozof przewidział już na początku lat 90., że europeizacja – zrealizowana przede wszystkim w postaci rozszerzenia Unii Europejskiej, które z perspektywy jej zewnętrza można postrzegać jako zawężenie – wejdzie w kolizję z partykularyzmami, których nie włączy do swojego programu. W *Innym kursie* Derrida deklaruje swoje poparcie dla uniwersalizacji Europy, ale jakże sugestywnie we współczesnych realiach przestrzega przed tym, aby „z góry nie zamykać granicy przed nadchodzącą przyszłością zdarzenia, przed tym, co nadchodzi, tym, co być może nadchodzi i nadchodzi być może z całkiem innego brzegu”[206]. Żaden harmonogram integracji europejskiej, żaden kalendarz jej rozszerzenia o nowe państwa czy pogłębienia o następne szczeble nie jest w stanie wziąć pod uwagę inności, która pojawi się czy to w postaci uchodźców, wirusów, kryzysów gospodarczych, czy anomalii klimatycznych. Inny, jeśli zachować dla tej figury całą przerażającą amorficzność i niemożliwość jego antycypacji, nie musi być bowiem podobny

[206] J. Derrida, *Inny*, s. 76.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

do nas: może być radykalnie nie-ludzki. Inny jest zdarzeniem, z którym zawsze się zderzamy, nigdy nie przychodzi proszony ani nawet spodziewany – w przeciwnym razie utraciłby to, co miałoby stanowić o jego inności. Obrona przed innością nie zagrażałaby – pisze Derrida – „zasadniczo Europie, ale – w Duchu – uniwersalności, za którą ona odpowiada, której jest ona zbiornikiem, kapitałem lub stolicą [*le capitalou la capitale*]"[207].

Mimo swojej rezerwy wobec wszelkich dekalogów, które miałyby wyznaczać przykładną realizacją uniwersalizmu, Derrida pozostawił nas jednak z pewnymi nieśmiałymi wskazówkami. Nie były to zalecenia dowolne – zdaniem filozofa wypływają one z pamięci europejskiej, z konieczności „przypomnienia tego, co przyobiecało się pod nazwą Europy"[208], i służą kwestionowaniu rzekomo jedynie słusznego Kursu i wydestylowanej tożsamości. W sporządzonym katalogu obowiązków europejskich Derrida umieścił konieczność otwarcia Europy „na to, co nie jest, nigdy nie było i nigdy nie będzie Europą"; wymóg przyjęcia obcego „nie tylko po to, aby doprowadzić do jego integracji, ale także po to, aby uznać i zaakceptować jego odmienność"; potrzebę krytyki nowego totalitaryzmu związanego z dominacją gospodarki kapitalistycznej; zachowanie tradycji krytycznej z potrzebą jej własnej – dekonstrukcyjnej – krytyki; przechowanie demokratycznej obietnicy, która nie ma „nawet statusu idei regulatywnej w sensie kantowskim, lecz raczej status czegoś, co pozostaje do pomyślenia i co dopiero nadchodzi"; konieczność respektowania różnicy, ale bez rezygnacji z uniwersalizmu, w wyniku której różnica stawałaby się pretekstem do zawiązywania wrogich partykularyzmów (rasizmu, nacjonalizmu, ksenofobii); potrzebę tolerowania i przemyślenia tego, co wykracza poza racjonalizm – krytyczne zmierzenie się z granicami projektu oświeceniowego; kultywowanie obowiązku odpowiedzialności, ale także zwolnienia z obowiązku odpowiadania przed „wszelkim ustanowionym trybunałem"[209].

[207] Ibidem, s. 76–77.
[208] Ibidem, s. 84.
[209] Ibidem, s. 85–87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W powyższych propozycjach uderza sprzeczny nakaz między zachowaniem dziedzictwa a jego zdradą (zachowanie przez zdradę), obowiązkiem a herezją (heretycki obowiązek), ciągłością a zdarzeniem. Jak zauważa Tamara Caraus, Derrida ugruntowuje Europę na negatywnej formie zobowiązania: „bez przejścia przez to podwójne ograniczenie/nierozstrzygalność/sprzeczność, nie będzie jakiejkolwiek odpowiedzialności dla Europy i ze strony Europy. Pozytywna propozycja uczyniłaby z Europy doktrynę, program, zasadę itd., ale dla Derridy Europa musi przekraczać porządek teoretycznej determinacji, wiedzy, pewności"[210]. Staje się zatem jasne, że ta propozycja może zachować intelektualną spójność i wierność wobec swoich założeń, jeśli jej zalecenia będą podlegać krytycznej ewaluacji. Tylko w ten sposób można pozostać „między innymi Europejczykiem"[211] – znowu w podwójnym znaczeniu tej Derridiańskiej antynomii: nigdy nie można być Europejczykiem w całości, zawsze jest się nim „między innymi", wraz z innymi przyjmowanymi tożsamościami (równocześnie jest się Francuzem, Polką, chrześcijaninem, ateistką, mężczyzną, kobietą…) i nigdy nie można być Europejczykiem nieotoczonym różnicą, zawsze jest się nim „między innymi", to jest między innymi ludźmi (Europejczykami i nie-Europejczykami), tradycjami, dziedzictwami, wpływami kulturowymi.

Europa zrekonstruowana

Można by tu zarzucać Derridzie niespójność, bo jak wytłumaczyć to, że zdarzało mu się formułować bardzo konkretne apele i zalecenia dla Europy – w dodatku takie, które dałoby się odczytywać jako rejteradę z zajętych pozycji? Jak inaczej rozumieć odwołanie się do przebrzmiałych europocentrycznych dyskursów w głośnym tekście, który Derrida napisał wraz ze swoim filozoficznym adwersarzem, Jürgenem Habermasem, w odpowiedzi na protesty przeciwko woj-

[210] T. Caraus, *Jacques Derrida and the "Europe of Hope"*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/tamara-caraus/jacques-derrida-and-%E2%80%98europe-of-hope%E2%80%99 (dostęp: 11.09.2017).

[211] Ibidem, s. 90.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie w Iraku, jakie w 2003 roku przetoczyły się przez Europę?[212] Wezwanie do kosmopolityzmu współbrzmiało w tym artykule z dość czytelnymi wskazaniami źródeł wspólnej europejskiej tożsamości. Ponadto towarzyszyły mu apele skierowane do państw „starej Europy", by przejęły międzynarodową inicjatywę i wyspecjalizowały się raz jeszcze w uniwersalizmie. Treść listu była zaskakująca, jeśli weźmie się pod uwagę, że Derrida wcześniej zarzucał Habermasowi, że jego propozycje rozwijania poziomu ponadnarodowego nie są wystarczająco czułe na to, że przenikają je partykularne interesy określonych państw czy grup i że grożą uciszeniem „europejskiej polifonii"[213] przez zastosowanie przymusowej uniformizacji.

Czy wspólny apel z Habermasem należy raczej odczytywać jako wycofanie się Derridy ze swojego dekonstrukcyjnego (anty)programu dla Europy wobec bieżących wydarzeń politycznych? Być może. Ale jeśli zachowanie wierności jest możliwe tylko przez herezję, to kompromis z Habermasem tłumaczy raczej jednostkowość zdarzenia, jakim były wojna w Iraku i wrzenie, do jakiego doprowadziła. Podążając za tą interpretacją, należałoby uznać, że Derrida pozostał wierny swoim założeniom i próbował zachować się odpowiedzialnie, przykładnie, gnany narzucającą się pilnością sytuacji, niepowtarzalnego „teraz". Umiejętność zrobienia kroku w tył i zdystansowania się od swoich tez pod wpływem żywiołu historyczności umożliwia niekiedy otwarcie innych kursów.

W późniejszym artykule prasowym *Europa nadziei*, opublikowanym na krótko przed śmiercią, Derrida, odżegnując się od europocentryzmu, proeuropejskiego nacjonalizmu czy pozytywnej oceny kursu obranego przez Unię Europejską, upominał się o Europę, która będzie czymś więcej niż „rynkiem albo wspólną walutą, więcej niż neonacjonalistycznym konglomeratem, więcej niż

[212] J. Derrida, J. Habermas, *February 15, or What Binds European Together. A Plea for Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, „Constellations" 2003, Vol. 10, No. 3, s. 291–297.

[213] M. Flatscher, *Different Ways to Europe. Habermas and Derrida*, w: *Europe Beyond Universalism and Particularism*, s. 96.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nowymi siłami zbrojnymi"[214]. Wierny pytaniu Valéry'ego: „Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?", osadził swoją interwencję publicystyczną w aktualnym kontekście, wskazując na konieczność przeciwstawienia się militarnemu unilateralizmowi Stanów Zjednoczonych, na potrzebę uprawiania wolnej od antysemityzmu krytyki polityki Izraela i wolnej od islamofobii krytyki islamskiego terroryzmu, czy wreszcie konieczność przyjęcia wezwania płynącego z ruchu alterglobalistycznego: „inny świat jest możliwy". Szczególnie wsparcie dla tej ostatniej sprawy dostarcza klamry dla rozważań Derridy o Europie: alterglobalizacja po francusku to *altermondialisation*, wyraz utworzony ze zbitki słów „inny" i „świat". Francuscy filozofowie przeciwstawiają mondializację – rozumianą jako „uświatowienie", proces tkania zbiorowego sensu – anglosaskiej globalizacji, której motorem napędowym pozostaje zaprowadzanie powszechnej wymienialności[215]. Jeśli globalizacja, jak pisze Jean-Luc Nancy, wytwarza stan niezamieszkiwalnego nie-świata (*immonde*), rozpływającego się w „aglomeracji"[216] czy też „globalnym międzymieściu"[217], w którym tracimy wszelką orientację, to rolą mondializacji/uświatowienia jest – w tych warunkach uogólnionej alienacji – postawić ponownie problem świata jako problem.

Wedle dekonstrukcji i jej spadkobierców Europa miałaby być zdolna do realizacji tego zadania, ponieważ – jak stwierdza Nancy w tekście *Euryopa: le regard au loin* – reprezentuje ona ideę patrzenia, czy też ideę wizji, wraz z przynależnymi tej wizji granicami widzenia i granicami wszelkiej wizji[218]. Ta „szeroko spoglądająca", „sięgająca daleko" kobieta o wielkich oczach i pięknym obliczu jest zdolna nie tylko do rozświetlania mroku i przesuwania horyzontu – do ekspansji, odkryć, postępu – ale i do dostrzeżenia samej siebie w roli pod-

[214] J. Derrida, *A Europe of Hope*, „Epoché. A Journal for the History of Philosophy" 2006, No. 10 (2), s. 407–412.
[215] J.-L. Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, Albany 2007.
[216] Ibidem, s. 47.
[217] K. Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017, tablica 4.
[218] R. Gasché, *Alongside the Horizon*, w: *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, eds. D. Sheppard, S. Sparks, C. Thomas, London–New York 2005, s. 136.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

miotu patrzącego[219]. Widząc siebie widzącą, Europa może nabrać wobec siebie dystansu, by stać się czymś więcej, niż jest w rzeczywistości, i zająć pozycję uniwersalizmu, który wykracza poza globalizm. Wzrok uzyskuje wówczas paradoksalną zdolność do widzenia niewidzenia, doświadczania autoafekcji jako niezrealizowanej do końca możliwości, jako możliwości doświadczenia niemożliwości. Martwy punkt okazuje się niedialektyzowalną granicą widzenia, która nie umożliwia widzenia więcej, dokładniej, wyraziściej – w zasadzie nie mamy już do czynienia z widzeniem, lecz z dotknięciem, ze zderzeniem się z granicą. Nancy pisze, że właściwie obcujemy tutaj z wyczerpaniem się zmysłu wzroku. Lepiej mówić w tym przypadku o dotyku, o dotknięciu tego, co ogranicza organ wzroku bezpośrednio, a w doświadczeniu okazuje się najodleglejsze i najbardziej niepojęte czy też nieskończenie skończone[220].

Odzyskanie światowania ma być możliwe dzięki zerwaniu z wyobraźnią polityczną, która jest zorientowana na horyzont i jego przekraczanie[221]. Nancy pisze, że w forsowaniu horyzontu, w tym z ducha heglowskim przejściu od bytu „w sobie" (*ansich*) do bytu „dla siebie" (*fürsich*), niedialektyzowalny okazuje się przyimek „w"[222]. Owo „w" nie prowadzi do absorpcji zewnętrza, do ekspansji podmiotu, który uświadamia sobie większą całość. „W" nie jest granicą, która otwiera horyzont jedynie po to, by go pokonać, ale granicą, która jest łącznikiem z tym, co inne i co pozostaje inne. Gdybyśmy mieli pokusić się o wypracowanie na podstawie tej koncepcji czegoś na kształt wspólnoty europejskiej, należałoby zacząć od tego, że wspólnota nie stanowi tutaj bytu społecznego o mocnych granicach, pewnej esencji, zjednoczonej wspólnym pochodzeniem, językiem, mitem czy rasą – wspólnoty współcześnie nader często romantyzowanej, opłakiwanej i utęsknionej. Dla podkreślenia tego wycofania się z identarystycznej wspólnoty, trzeba by, śladem Nancy'ego, mówić raczej o (europejskiej) wspólnotowości, która jest byciem-wspól-

[219] Ibidem, s. 137.
[220] Ibidem, s. 140–141.
[221] I. Devich, *The Disclosure of Metaphysical Horizon, or How to Escape Dialectics*, „South African Journal of Philosophy" 2010, Vol. 29, No. 1, s. 17.
[222] R. Gasché, *Alongside*, s. 140.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie, byciem-w czy byciem-z i która opiera się wszelkim podziałom na to, co wewnątrz, i na to, co zewnątrz[223]. Bycie-wspólnie (dosłownie w-wspólnie, w-spólnie: *en commun*) jest kształtowane przez logikę „granicy – tego, co jest pomiędzy dwoma albo wieloma elementami, nie przynależąc do nich i nie przynależąc do siebie"[224]. W tym ujęciu również to, co przyjęliśmy nazywać „jednostką ludzką", uwikłane jest w bycie-wspólnie z innymi. Jednostka nigdy nie jest samowystarczalna, a inność, z którą się mierzy, nie przychodzi wyłącznie z zewnątrz, ale i z jej wnętrza, które przestaje być jej własnym. Zatem i podział wnętrze/zewnętrze – zarówno wspólnoty, jak i jednostki – załamuje się. Zmianie ulega również rola granic. Nie oddzielają już one wnętrza i zewnętrza, ale przyczyniają się do konstrukcji bycia-wspólnie. Granice przenikają bycie, dzielą i łączą, są podzielane, ale i rozdzielają – w dwojakim sensie, tak jak rozdziela się od siebie kochanków i tak jak rozdziela się miejsca przy wspólnym stole (tę wieloznaczność filozofowie oddają przy użyciu francuskiego słowa *partage*)[225]. Konieczność dzielenia wynika z tego, że w byciu-wspólnie brak fundamentu, na którym mogłaby oprzeć się wspólnota, brak istoty, w której mogłaby się wyczerpać[226].

U kresu historii, wielkiego Kursu Europy, gdy ostatecznie upada granica-horyzont, możliwe jest wejrzenie w mrok, na który składa się to, co nie poddało się dialektyce, a zatem i alienacji: inność, którą „Europa odnajduje wszędzie, przed sobą i w sobie, skoro świat, który Europa ma przed sobą i w alienację wobec którego popadła, alienuje sam świat przy pomocy jej uniwersalistycznej wizji"[227]. W mroku znajduje się więc nie tylko to, co z jakichś względów nie uległo i nie może ulec uniwersalistycznej dialektyce dziejowej, ale także globa-

[223] P. Juskowiak, *Przestrzenie wspólnoty. Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym*, Poznań 2015, s. 112–122.

[224] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 118.

[225] Ibidem, s. 120.

[226] O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 17.

[227] J.-L. Nancy, *Euryopa: le regard au loin*, „Terra Lingona" 1995, January; cyt. za: R. Gasché, *Alongside*, s. 146.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lizacja jako proces ustanawiania nie-świata, w którym ani Europa, ani ktokolwiek inny nie może rozpoznać się jak w swoim wytworze, ponieważ okazuje się on niezamieszkiwalny, jest nie do zniesienia. Dopiero u tego kresu możliwe jest odzyskanie świata. Nie wejrzenie w mrok, nie gnanie za horyzontem w poszukiwaniu nieskończonego postępu, lecz dotknięcie mroku – dotknięcie nieskończoności w tym, co skończone. Dotknięcie Inności, innego świata, przejście do alter-Europy.

Najbardziej skonkretyzowaną propozycję takiego przejścia przedstawił uczeń Derridy, Bernard Stiegler. W swoich rozważaniach o potrzebie ponownego „ukonstytuowania Europy" wzywa on do odzyskania motywu europejskiego, motywu Ducha. Nie ma to być jednak wskrzeszenie dawnego Ducha, którego Europa wyzionęła, gdy wprawiła cały świat w pogoń za zyskiem i wąsko rozumianą, księgową konkurencyjnością i opłacalnością. W diagnozie Stieglera zglobalizowany konsumpcjonistyczny kapitalizm wytwarza apetyt na przewidywalne, możliwe do skalkulowania i zdyskontowania potrzeby, zaspokajane przez nabywanie dóbr, usług i wrażeń. Model działalności *just-in-time*, w którym spełnienie zachcianek ma być niemal natychmiastowe i możliwe praktycznie 24 godziny na dobę, powoduje chorobę desublimacji – jak Stiegler nazywa spadek libido, niezaspokojenia, które byłoby czymś więcej niż konsumenckim głodem. Konsekwencją desublimacji jest demotywacja, utrata chęci do życia, nielubienie świata, w którym lubić oznacza kupować, a nie uczestniczyć w świecie i przekształcać go w intersubiektywny sposób[228]. Jeśli Europa to motyw, motyw Ducha, motyw do życia, to utrata motywu oznacza także zapaść Europy. I z tym obecnie mamy do czynienia – z Europą, która próbuje przeprowadzić dostosowanie strukturalne, by pozostać atrakcyjnym kąskiem na światowym rynku.

Stiegler jest zaniepokojony łatwością i skalą, z jaką kapitał uzyskał kontrolę nad zarządzaniem i rozwijaniem systemów technicznych. Podporządkowanie ich funkcjonowania niskim motywacjom – do-

[228] B. Stiegler, *Ukonstytuować Europę I. W świecie, który nie ma wstydu*, przeł. M. Krzykawski, Kraków 2019, s. 48.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

raźnym zyskom – skutkuje zaprzepaszczeniem zdolności do działania retencji powtórnych – transmisji wiedzy – przez co zagrożone stają się procesy psychicznej i zbiorowej indywiduacji[229]. Przechwycenie systemów technicznych przez kapitał okazuje się łatwe z uwagi na ich farmakologiczny charakter – są zarazem lekarstwem i trucizną, mogą sprzyjać indywiduacji, ale i wzmagać deindywiduację, przyczyniać się do pamiętania, ale i do zapominania[230]. Zapisywanie naszej działalności, dzięki któremu możemy być przez nią wtórnie kształtowani, jest jednocześnie zagrożeniem w tym sensie, że zwalnia z myślenia, prowadzi do bezmyślnego odtwarzania i powtarzania głupoty. Bez odzyskania kontroli nad procesami zapisu, powtarzania, utrwalania i transformowania wiedzy nie będziemy zdolni do tworzenia historii – do sięgnięcia po motyw europejski.

Zdaniem Stieglera odzyskanie motywu wiedzie przez dowartościowanie wytwórczości – performowania świata, które nie jest po prostu wykonawstwem zadań. Dzisiaj wytwórczość została sprowadzona do realizacji strategii sprzedażowych, utraciła natomiast swój związek z performowaniem rozumianym jako wznoszenie się do perfekcji przez przekształcanie w toku czynności przekształcania[231]. Tylko w ten sposób mogło dojść do rewolucji przemysłowej – musiały ją przenikać motywy niesprowadzalne do rozumu wyrachowanego i obrachunkowego.

Obecnie wytwórczość traktuje się jako balast, który należy wyeksportować na peryferia z tanią siłą roboczą, a w centrum rozwoju postawić sektor usług. Dominująca ideologia wydajności promuje dostosowanie do osiągów i norm, nihilistyczną rywalizację o konsumenta i konkurencję rynkową – nie ma tu miejsca na sublimację pragnienia ku celom wzniosłym, które dostarczałyby cywilizacji przemysłowej silnego motywu istnienia. Motywu analogicznego do tego, który dawały niegdyś państwa narodowe, organizujące struktury produkcji wraz z szerszym projektem duchowym. Motywu,

[229] Idem, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, Warszawa 2017, s. 380.

[230] Ibidem, s. 177.

[231] B. Stiegler, *Ukonstytuować Europę II. Motyw europejski*, przeł. M. Krzykawski, Kraków 2019, s. 115.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

który po II wojnie światowej podchwyciła i przekształciła Europa, obierając za cel integrację kontynentu.

Dziś rzeczywiste ukonstytuowanie Europy miałoby być możliwe przez połączenie materialnego programu przebudowy cywilizacji przemysłowej z duchowym programem przeciwstawionym groźbie uogólnionej proletaryzacji. Stiegler rozumie proletaryzację jako utratę wiedzy, wytwórczości, sprawstwa, kwalifikacji, określaną niekiedy *deskillingiem*[232]. Zarówno w procesach produkcji, jak i we wzorcach konsumpcji proletaryzacja objawia się sprowadzeniem praktyk do określonych z góry, niewyszukanych i otępiających sposobów użycia. Skutkuje to utratą motywu, zastąpieniem go korporacyjnym dyskursem o motywowaniu pracowników do wykonywania zadań.

Inny kurs, jaki proponuje Europie Stiegler, wiedzie więc przez odbudowę wytwórczości, ale nie należy tej propozycji rozumieć wyłącznie do płytkiej reindustrializacji. Nie chodzi tu po prostu o powrót do tradycyjnego przemysłu ani wyłącznie o wzmocnienie świata pracy[233]. Nowa wytwórczość miałaby także wykorzystywać sferę *otium*, czasu wolnego. Sfera ta dzisiaj także została skolonizowana przez rynki, co skutkuje powszechnym deficytem uwagi, niezdolnością do koncentracji – utratą motywu. Dekolonizacja *otium*, skalkulowanego obecnie przez strategie marketingowe, które usiłują sprowadzić je do „rozporządzalnego czasu ludzkiego mózgu", ma pozwolić na odzyskanie figury amatora, pasjonata zdolnego do sublimacji i tworzenia już nie tylko przedmiotów, ale i motywów – proletariusza, który wyzwala się ze stanu dojmującego wywłaszczenia.

Zadanie, które spada na Europę, jest uniwersalne w tym znaczeniu, że wiąże się z nim upowszechnianie innego modelu cywilizacji, niż ten, który Europa (i szerzej – Zachód) promowała w ostatnich dekadach. Zamiast prowadzić do zniszczenia cywilizacji przemysłowej przez zglobalizowaną konkurencję rynkową, promowanie odrodzonej cywilizacji przemysłowej stwarzałoby wszystkim możliwości wynajdywania innych kursów. Powrót do świata z jego transgresyj-

[232] Idem, *Ukonstytuować Europę I*, s. 107–110.
[233] Ibidem, s. 144.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nymi zdolnościami jest zatem uwarunkowany powodzeniem walki prowadzonej przeciwko wszelkim formom deindywiduacji i odzyskaniem ekonomii libidalnej czerpiącej z mocy sublimacji. Pozwala to głosić Stieglerowi, że nasza epoka jest „epoką-granicą"[234], w której dojdzie do nowych konfiguracji horyzontów – aktualnie niepokojąco ograniczonych przez przymus odtwórczości świata powszechnej alienacji[235].

Projekt Stieglera wyróżnia się na tle dekonstrukcyjnej tradycji myślenia o Europie i odbudowie uniwersalizmu swoją konkretnością. Poza tym jednak Derrida i bliscy mu filozofowie dostarczają nam perspektywy, która – choć uwodzi swoim krytycznym potencjałem – może budzić niedosyt, jeśli zapytamy o jej polityczną użyteczność. Ten niedosyt jest oczywiście wpisany w założenia dekonstrukcji. Na pierwszy plan zostają wysunięte nieprzezwyciężalne aporie, ale ich istnienie nie powinno skłaniać do rezygnacji. Przeciwnie, należy się z nimi wytrwale mierzyć. W tym sensie dekonstrukcja jest szczytowym momentem krytycznego przepracowywania dziedzictwa europejskiego. Jako świadoma jego zbrodni i ograniczeń, dekonstrukcja traktuje europejski uniwersalizm jako zamknięty rozdział i sięga po to, co zostało zepchnięte na jego marginesy, zapisane między wierszami, wymazane czy odesłane do przypisów. Z tego napięcia między centrum – Europą – a jego zewnętrzem, dekonstrukcja próbuje wywoływać ruchy tektoniczne, dzięki czemu wnętrze i zewnętrze ulegają dyslokacji, ich topografia pęka w szwach. Tym, co pozostaje z uniwersalizmu, jest mediowanie między tymi tarciami, budowanie nowego, ale zawsze grząskiego gruntu.

Europa jako projekt polityczny budowany na takim chybotliwym gruncie musi być zadaniem wycieńczającym, realizowanym w ciągłej niepewności i sprzyjającym dezorientacji. Zadaniem nader kuszącym dla filozofów lubujących się w tego rodzaju rozbijaniu pewników, ale być może przerażającym swoim ogromem dla tych, którzy chcieliby się nazwać Europejczykami. Uparte mierzenie się z granicami, podejmowanie Innego i obieranie innych kursów, poza

[234] B. Stiegler, *Ukonstytuować Europę II*, s. 259.
[235] Idem, *Wstrząsy*, s. 533.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tym, że jest frustrującym kręceniem się wkoło, każe nam pogodzić się z myślą, że z tej syzyfowej pracy nie można się wyrwać. Poszukiwanie uniwersalizmu nigdy nie oznacza zbliżania się do niego. Rozwiązujemy – albo i nie – jedynie pojedyncze, konkretne niesprawiedliwości. A gdyby tak, zamiast parać się w nieskończoność brudną robotą celników na granicach Europy, otwierać je i zamykać, znosić i przesuwać, rozpuszczać i wzmacniać, porwać Europę raz jeszcze i wystawić ją na graniczne doświadczenie? Jak taka zbiegła Europa mogłaby wyglądać? Kim i czym mogłaby się stać? Jak ukonstytuowałaby się politycznie? Żeby na te pytania odpowiedzieć, musimy zacząć od początku.

Europa – od osiadłej do nomadycznej geofilozofii

Na początku nie ma początku. Badacze idei europejskiej, chcąc opowiedzieć jej historię, zaczynają często od jej pierwszego ideologa – starożytnego greckiego historyka Herodota. „Już Herodot miał świadomość odrębności Europy i próbował wyznaczyć jej granice, nadać jej tożsamość" – brzmi standardowa opowieść. To, że „ojciec historii" już w V wieku p.n.e. pisał o Europie i posługiwał się jej nazwą własną, sugerowałoby, że mamy dokąd wracać po korzenie europejskości. Tymczasem rzecz jest bardziej skomplikowana. Jeśli Herodot rzeczywiście funduje ideę Europy, to wspiera się ona na bardzo mętnych podstawach, i jeśli chcemy w tym przypadku mówić o korzeniach, to musimy uwzględnić ich kłączasty, niegenealogiczny charakter. Jeśli chcemy zacząć myśleć Europę wraz z Herodotem, należałoby powiedzieć: już Herodot mierzył się z licznymi problemami delimitacji jej granic. Był on raczej, jak zauważa Nina Gładziuk, ksenologiem Hellady/Europy/Zachodu – zaabsorbowanym tym wszystkim, co uniemożliwia mówienie o autochtonicznych wspólnotach czy kulturach. Zaabsorbowanym do tego stopnia, że posądzano go o bycie miłośnikiem barbarzyńców[236].

[236] N. Gładziuk, *Obce jako wspólne. Na marginesie lektury Herodota*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 2016, t. 19, s. 27–29.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Ujęcie europejskości, które znajdujemy u Herodota, nie daje sprowadzić się do tożsamościowego porządku wnętrze/zewnętrze. Od początku jest płynne, anarchiczne, nomadyczne. Jeśli, jak zauważył czołowy badacz idei Europy Federico Chabod, potrzebuje ona nieustannie obsadzać kogoś lub coś w roli nie-Europy, w pozycji swojego konstytutywnego zewnętrza, by odkryć samą siebie[237], to już Herodot – czytany uważnie – kwestionuje sedymentację europejskiej tożsamości. W antyku, pisał Chabod, konstytutywnym zewnętrzem Europy był barbarzyńca. Współcześnie – jak twierdzi francuski filozof Marc Crépon w książce poświęconej Europie i jej Innym – konstytutywne zewnętrze znajduje się na zewnątrz i wewnątrz Europy, przez co podział wnętrze/zewnętrze, a zatem i podtrzymujące go granice, tracą sens[238]. Powrót do Herodota pozwala pokazać, skąd wzięła się osiadła geofilozofia Europy, jak działa i czy można się z niej jakoś wyrwać.

Grecy i (nie tak znowu) osiadła geofilozofia Europy

Wiemy, że według Ptolemeusza, Strabona czy Posejdoniosa z Rodos Europę od Azji oddzielały z jednej strony cieśniny Bosfor i Dardanele, a z drugiej Cieśnina Kerczeńska[239]. Ich przebieg pokrywał się więc z lokalizacjami, których przynależność do Europy jest współcześnie przedmiotem największych kontrowersji. O moście Bosforskim, który łączy leżące po obu stronach cieśniny dzielnice Stambułu, można powiedzieć, wedle upodobań politycznych, że oddziela Europę od Azji albo że łączy Turcję z Europą. Koryto rzeki Don, wzdłuż którego przedłużano granicę Europy i Azji, wyznaczając ją od Cieśniny Kerczeńskiej, stanowi natomiast obecnie obszar konfliktu ukraińsko-rosyjskiego, który na głębszym poziomie jest interpretowany jako konflikt europejsko-rosyjski. Gdyby zatrzymać się na analogiach między antykiem a współczesnością, można by posłużyć się tradycją przekazaną od starożytnych, by skonstruować zamkniętą tożsamość Euro-

[237] S. Woolf, *Reading Federico Chabod's "Storia dell'idea d'Europa" Half a Century Later*, „Journal of Modern Italian Studies" 2002, Vol. 7, No. 2, s. 269–292.
[238] M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris 2006, s. 11–12.
[239] G. Delanty, *Odkrywanie Europy*, s. 29–30.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

py o stałych geograficznych ramach, argumentując za jej historyczną ciągłością, godząc się na rozbicie Ukrainy, wykluczając z niej Turcję i obsadzając ją zarazem w roli tamy dla fali uchodźców z Bliskiego Wschodu.

Jednak zamiast ulegać pokusie skonstruowania takiej transhistorycznej tezy, która zabezpieczałaby kształt Europy i dostarczała jej trwałych granic, trzeba zapytać o to, co konkretnie przesądziło o tym, że Grecy zdecydowali się w ogóle przeprowadzić podział kontynentalny i dlaczego umiejscowili go akurat w cieśninach morskich. Herodot, który poświęca tej kwestii dużo uwagi, wspomina o trójczłonowym podziale świata – na Europę, Azję i Afrykę (Libię). Równocześnie przyznaje on, że nie jest w stanie podać ani powodów jego nakreślenia, ani jego pochodzenia, podobnie jak autorstwa nazw, które wprowadza na oznaczenie kontynentów[240]. W swoim empirycznym usposobieniu, typowym dla kogoś, kto zalecał poszerzanie wiedzy geograficznej przez podróże, a nie spekulacje oparte wyłącznie na źródłach, Herodot zauważa także, że trzyczęściowy podział świata wydaje się niezrozumiały i arbitralny, skoro jego trzy części nie są wcale oddzielone, stanowią za to ciąg lądowy. Odnotowuje nawet, że o Europie „żaden człowiek nie wie, czy jest wkoło oblana morzem"[241], w innym miejscu czytamy zaś, że o zachodnich krańcach Europy Herodot nie umie „nic pewnego powiedzieć"[242]. Podobnie nie jest w stanie ustalić, czy „poza Europą na północ istnieje morze"[243]. Osobliwy byłby to kontynent, którego granice zachodnie i północne są nieznane dla takiego obieżyświata jak Herodot. Osobliwy, tym bardziej że – podkreśla autor *Dziejów* – swoją nazwę zawdzięcza legendarnej księżniczce o imieniu Europa, córce króla Tyru, a więc Azjatce, która – jak głosi mit – nie dotarła nawet do lądu nazywanego przez współczesnych mu Greków Europą: odwiedziła jedynie wyspę Kretę i Licję (prowincję w Azji Mniejszej, dzisiejszej Turcji)[244]. Jeżeli przyjąć, że nazwy kontynentów wywodzą się od le-

[240] Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2007, s. 243.
[241] Ibidem.
[242] Ibidem, s. 211.
[243] Ibidem.
[244] Ibidem, s. 19, 243.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

gendarnych księżniczek, to Europie patronowałaby imigrantka (*nota bene*, jak już wspominałem, wywodząca się z terenów współczesnej Syrii, skąd obecnie przybywają do Europy uchodźcy; zob. il. 20–21).

Nie trzeba jednak odwoływać się do mitów, by w refleksji geograficznej Herodota dostrzec aporie, na jakie natrafia on, próbując wyodrębnić Europę jako samodzielny kontynent. Nie można wskazać żadnych przekonujących kryteriów pozwalających na uzasadnienie tej operacji – ani ukształtowanie terenu, ani rozmiar znanych Grekom części świata, ani nawet znajomość genezy podziału, która mogłaby uświęcić go tradycją i autorytetem przodków. Jak pokazuje czołowy badacz idei europejskiej, Peter Burke, Herodot należy do grona tych starożytnych autorów, którzy zdecydowali się mimo wszelkich trudności podtrzymać podział na Europę i Azję, a mieli tego dokonać – zdaniem brytyjskiego historyka – pod wpływem bieżących okoliczności politycznych[245]. Podobnie jak inni prekursorscy ideolodzy europejskości – tragicy ateńscy, Ajschylos i Eurypides czy retor Izokrates – również Herodot znalazł się pod przemożnym wpływem konfliktu politycznego Hellenów z Persami. Konflikt ten naznaczył przemyślenia wspomnianych autorów. Wyłania się z nich refleksja projektująca przeciwstawienie greckiej wolności i wschodniego despotyzmu, która w historii idei Europy zyska trwałą obecność – koncept despotyzmu od wymienionych autorów przejął, opracował i wprowadził do filozofii politycznej Arystoteles, potwierdzając przy okazji jego orientalny charakter:

> Ponieważ barbarzyńcy są z natury swojej więcej niewolniczego usposobienia niż Grecy, a znów mieszkańcy Azji więcej od Europejczyków, więc znoszą władzę despotyczną, nie objawiając wcale niezadowolenia[246]

Jednak Arystotelesowska typologia poddaje się łatwej dekonstrukcji. Stagiryta rozróżnia tutaj – podobnie jak jego poprzednicy, o czym za chwilę – Greków i Europejczyków. Przeciwieństwem Greka jest barbarzyńca, czyli Europejczyk lub Azjata. W obrębie barbarzyńców

---

[245] P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*, „History of European Ideas" 1980, Vol. 1, s. 21–22.

[246] Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 99.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zachodzi druga hierarchia: Europejczyk jest słabiej usposobiony do życia w ustroju despotycznym niż Azjata. Oznacza to, że opozycja Europy i Azji nie ma dla Arystotelesa charakteru podstawowego. Jest podrzędna wobec przeciwstawienia Grecy–barbarzyńcy.

Mimo to istotniejsza dla wyłaniania się osiadłej geofilozofii Europy okaże się późniejsza recepcja antycznych konstruktów geograficznych. Jak pokazuje Rolando Minuti, zainteresowanie kategorią orientalnego despotyzmu odżyje w XIII wieku wraz z przyswojeniem sobie przez Europejczyków dziedzictwa Arystotelesa, które to będzie możliwe – o ironio – dzięki Arabom, ludowi Wschodu. Chociaż początkowo komentatorzy będą budować połączenie ze Wschodem i z despotyzmem raczej na zasadzie luźnych przykładów, to z czasem na powrót zrosną się one z pojęciem Orientu i w ten sposób pojawią się u rozmaitych autorów od Machiavellego, przez Jeana Bodina, Giovanniego Botero, Monteskiusza, oświeceniowych podróżników i orientalistów, po Karola Marksa, Maxa Webera i Karla Augusta Wittfogela[247]. Korzenie orientalistycznej, binarnej geofilozofii Europy tkwią więc w starożytności greckiej. Skoro jednak, jak twierdzi Burke, została ona ukształtowana przez wyjątkowe zdarzenie, jakim były wojny z Persją, to czy istnieje dla niej jakaś utracona alternatywna geofilozofia? To nasz zasadniczy problem, którego pozytywne rozwiązanie może umożliwić pomyślenie transgresji transgresji osiadłej mapy mentalnej Europy.

By problem ten rozwiązać, trzeba zacząć od tego, że dla starożytnych przeciwstawienie wolności i orientalnego despotyzmu nie opiera się po prostu na geografii. Zamiast podziałów przestrzennych spotykamy w ich pismach inne kryteria, dzięki którym możliwe jest naszkicowanie podziału my–oni: język, klimat, tryb życia. Dostarczają one wzorca tożsamości kulturowej, którą przypisują sobie Grecy. Trzeba podkreślić, że jest ona niekompatybilna nie tylko z mentalnością Azjatów, ale i Europejczyków. Jej zrozumienie jest o tyle istotne, że Grecy – poza tym, że są pierwszymi geografami Europy –

[247] R. Minuti, *Oriental Despotism*, „European History Online", http://ieg-ego.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism (dostęp: 17.12.201).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

są też jej pierwszymi „ideologami". Chociaż ukazanie co najmniej dwuznacznego stosunku Greków do mieszkańców mało im znanego kontynentu na północy i zachodzie jest o tyle ważne, że komplikuje wizerunek Hellady – kolebki Europy i Azji jako odwiecznego wroga Europejczyków, to jeszcze istotniejsze jest wykazanie, że Europejczycy będą konstruować swoje „granice kulturowe", idąc za przykładem Greków, stosując zaczerpnięte od nich kryteria, a nawet całe gotowe kalki, które pomogą im poznać samych siebie.

Jacqueline de Romilly w artykule poświęconym idei europejskiej w pismach Izokratesa wskazuje, że ateński myśliciel rzeczywiście miał wyobrażenie nieuchronnej wrogości między Europą a Azją, którą projektował na przeszłość – to pozwoliło mu wojnę trojańską interpretować jako starcie Hellenów z Azjatami. Jednak u Izokratesa ta wrogość dotyczyła Hellenów i barbarzyńców, których nie da się po prostu wpisać w kontynentalne ramy geograficzne. Hellenowie zamieszkiwali przecież tereny poza Grecją i poza Europą, a barbarzyńcy nie pochodzili wyłącznie z Azji, a również z Europy, i mogli przebywać w Grecji[248]. Istotnie, Izokrates w tym różniłby się od Herodota, że owa opozycja nabiera u niego charakteru politycznego – wyższość mentalności greckiej nad mentalnością barbarzyńską nie opiera się na pochodzeniu, ale na wychowaniu, a zatem nie jest esencjonalna, lecz skonstruowana[249]. To dlatego Izokrates mógł być obrońcą greckich miast, które geograficznie znajdowały się w Azji Mniejszej, ale kulturowo zachowywały jedność z Helladą.

Jednak mimo całego wigoru, z jakim Izokrates przeciwstawiał się perskiemu zagrożeniu, okazuje się on raczej niełatwym sojusznikiem dla nowożytnych i współczesnych autorów, którzy odwołują się do starożytnych myślicieli w celu ugruntowania trwałego i esencjalistycznego przeciwstawienia Europy i Azji. Podnoszony często – również współcześnie – argument, że Europa musi trzymać na dystans Azję, żeby uchronić swoje swobody demokratyczne przed wschodnim autorytaryzmem[250], nie jest argumentem Izokratesa, który żył

[248] J. de Romilly, *Isocrates and Europe*, „Greece & Rome" 1992, Vol. 39, No. 1, s. 5.
[249] Ibidem, s. 6.
[250] O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, przeł. K. Hejwowski, Warszawa 2003.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w Atenach już po upadku demokracji. Chociaż Izokrates był gorącym orędownikiem zjednoczenia greckich państw-miast przeciwko Persom – dzięki czemu uchodzi on, nie bez racji, także za protoplastę Unii Europejskiej[251] – to upominał się o obronę miast w Azji Mniejszej i ze swoim antyesencjalistycznym podejściem do tożsamości helleńskiej byłby raczej przeciwnikiem fatalizmu, wedle którego pewne narody mają być nienawykłe do wolności politycznych. Bieżące wybory polityczne Izokratesa, wspierające jedność Greków i potrzebę zachowania ich swobód w obliczu zewnętrznego zagrożenia, nie stały u niego w sprzeczności z założeniem o możliwości przekraczania granic pochodzenia – chociaż trzeba przyznać, że byłoby to przekraczanie oparte na asymilacji do wzorca greckiego, a dzisiaj, na mocy analogii, do modelu europejskiego. Mimo tego, że Izokrates okazuje się autorem dość wyczulonym na plastyczność tożsamości i przepływy kulturowe, to po 1700 roku, kiedy to pojęcie Europy po raz pierwszy w historii zdystansowało inne określenia, jakimi posługiwano się na jej obszarze w celu nazwania obejmującej go całości – *respublica christiana*, *christianitas*, „cesarstwo"[252] – powrót do Greków, którzy dostarczyli nie tylko słowa „Europa", ale i ideologicznej treści, jaką można było napełnić, opierał się na raczej wybiórczym i instrumentalnym przyswojeniu antycznych źródeł na bieżący użytek polityczny.

Podobną rolę co Izokrates odegrali na tym polu słynni ateńscy tragicy, Ajschylos i Eurypides, którzy rzeczywiście po wojnach z Persją chętnie posługiwali się opozycją greckie–perskie, w której ramach pozytywnie wartościowali jej pierwszy człon. Ale nawet ich dzieła nie są wyłącznie wytworami helleńskiego nacjonalizmu, a przez to, jeśli potraktować je z należytą uwagą, nie mogą służyć tylko jako ideologiczne uzasadnienia nowego euronacjonalizmu, wrogiego wobec swojego zewnętrza. Jak zauważa Victor Castellani[253], niezaprzeczalne jest to, że w *Persach* Ajschylos, który walczył w bitwie pod Maratonem, odmalował niekorzystny obraz moral-

[251] J. de Romilly, op. cit., s. 9.

[252] P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*

[253] V. Castellani, *Europa, Euripides, and the Differentiation of "Europe"*, „The European Legacy. Toward New Paradigms" 1996, Vol. 1, s. 1547.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nego usposobienia najeźdźców ze Wschodu, ich despotyzm i pychę Kserksesa, ale nawet w tym utworze przedstawił Azję i Europę jako dwie piękne kobiety o wspólnym pochodzeniu, brutalnie rozdzielane od siebie. Jego *Błagalnice* stanowiły z kolei pochwałę greckiej gościnności wobec obcych, którzy znajdują się w potrzebie – król Egiptu i 50 jego córek proszą o azyl w Argos, ponieważ na drugim brzegu Morza Śródziemnego na kobiety czeka przymusowe małżeństwo z kuzynostwem. Władca Argos przy poparciu obywateli przyjmuje uchodźców, mimo pełnej świadomości, że ściągnie na siebie gniew sąsiadów i doprowadzi do wojny – dokonuje jednak takiego wyboru, ponieważ bardziej obawia się obrazy bogów[254]. W utworze uchodźczynie wykorzystują mitologiczny argument o ich greckim pochodzeniu: twierdzą, że wywodzą się od kapłanki Argos, Io, którą Zeus przemienił w krowę i z którą współżył. W zemście zdradzona małżonka Zeusa, Hera, miała zesłać na Io dokuczliwego owada, który kąsał ją i wprawił ją w szał. Spłoszona Io ruszyła w wędrówkę po świecie. Miała przekroczyć cieśninę Bosfor – stąd też ma pochodzić jej nazwa (Bosfor – „przeprawa krowy", od *bous* – „krowa" i *poros* – „przejście")[255] – finalnie docierając do Egiptu, gdzie na powrót przybrała ludzką postać. Córką Io, a w innej wersji mitu – wnuczką, miała być Libia, patronka Afryki[256].

Okazuje się więc, że historia Io jest paralelna do mitu o porwaniu księżniczki Europy z brzegów Fenicji. Mitologia grecka wyposaża nas w opowieści o wędrówkach kobiet, które przekraczają granice, nadają im nazwy, stają się patronkami terytoriów i włączają w sieć wymiany ludy śródziemnomorskie. Historie porwań są zarazem historiami kontaktów, małżeństw, wspólnego pochodzenia. Mimo całej swojej gwałtowności podkreślają raczej jedność niż od-

---

[254] I. D. Rowlands, *From Aeschylus to the EU*, http://www.nybooks.com/daily/2015/07/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/ (dostęp: 11.08.2017); C. McNulty, *What Might Aeschylus Say about the European Refugees Crisis?*, http://www.latimes.com/entertainment/arts/culture/la-et-cm-what-might-aeschylus-say-on-the-european-refugee-crisis-20150909-column.html (dostęp: 11.08.2017).

[255] *Bosphorus*, w: *New World Encyclopedia*, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bosporus (dostęp: 11.08.2017).

[256] P. Grimal, *Mitologia grecka*, przeł. K. Marczewska, Warszawa 1988, s. 209.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rębność Europy, Azji i Afryki. Po motyw wędrówek Io Ajschylos sięgnie także w *Prometeuszu w okowach* – tam jednak posłużą one ekspozycji tezy o moralnej drabinie postępu, który wzrasta z Azji przez Egipt po Grecję[257]. Ajschylos antycypował tym samym historiozoficzną tezę o *translatio imperii et studii*, którą za pośrednictwem linearnej koncepcji czasu eschatologicznego podchwyci później oświecenie i która da o sobie znać nie tylko w XIX-wiecznych ewolucjonistycznych filozofiach historii, ale nawet jeszcze w XX-wiecznych teoriach modernizacji[258]. Jednak i w tym przypadku europocentrycznemu nastawieniu Ajschylosa można przeciwstawić jego przekonanie, że Grecy mogą postępować nawet gorzej niż barbarzyńcy – tym samym postęp nie jest w żaden sposób ukierunkowany geograficznie, nie jest nawet jakkolwiek zagwarantowany[259].

Ta sama dwoistość pojawia się u Eurypidesa: jak przekonuje Castellani, podkreślanie odmienności i niecywilizowania wschodnich przybyszy idzie u niego w parze z potępieniem Ateńczyków, którzy z wyzwolicieli Greków stają się tyranami dla słabszych państewek, z ofiar porwań przeistaczają się w porywaczy, z oskarżycieli zarzucających innym barbarzyńskie obyczaje zmieniają się w hipokrytów stosujących podwójne standardy[260]. Podobnie jak Izokrates, ateńscy tragicy nie przedstawiają więc greckiej wyższości nad barbarzyńcami jako danej i zagwarantowanej raz na zawsze. Jest ona kontekstowa, historyczna, zagrożona. Stanowi bardziej normę działania niż wierny opis sytuacji. Jeżeli już widzieć w Izokratesie, Ajschylosie i Eurypidesie praojców europejskiej tożsamości, to byłby to ten z jej wariantów, który zrównuje Europę z odpowiedzialnością, jest wymagający nie tylko wobec innych, ale i wobec samych siebie – jeżeli chcesz uczyć innego wolności, sam musisz zdać z niej egzamin w stosunku do innego; jeżeli nazywasz innych barbarzyńcami, sam najpierw wyzbądź się barbarzyńskich zachowań.

Spośród czterech omawianych tu greckich autorów żyjących w V wieku p.n.e. najbardziej skory do myślenia granicznego z całymi

[257] V. Castellani, op. cit., s. 1547.
[258] Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
[259] V. Castellani, op. cit., s. 1547.
[260] Ibidem, s. 1547–1548.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

typowymi dla niego ambiwalencjami był jednak Herodot. Trzeba pamiętać, że choć „ojciec historii" posługiwał się terminami Europy i Azji w rozważaniach geograficznych, to stronami konfliktu politycznego byli u niego Hellenowie (pojęcie węższe niż mieszkańcy Europy, obejmujące za to część mieszkańców Azji i Afryki) i barbarzyńcy (pojęcie szersze niż mieszkańcy Azji – obejmowało także nie-Hellenów z Europy)[261]. Przedstawianie wojen grecko-perskich jako pierwszej poważnej odsłony konfrontacji Europejczyków z Azjatami byłoby więc nadużyciem. Tym bardziej że Herodot – choć wspomniał o granicy euro-azjatyckiej w Cieśnienie Kerczeńskiej i na rzece Don (Anais) będącej jej przedłużeniem – to z rezerwą się do niej odnosił[262]. Można podejrzewać, że jakąś rolę odgrywały w tym przypadku względy biograficzne – Herodot pochodził z Halikarnasu, greckiej kolonii w Azji Mniejszej, która za życia historyka stała się wasalem Persji. Ze swojej strony proponował, by granicę przeprowadzać nie na osi Północ–Południe, ale wzdłuż osi Wschód–Zachód. W wyniku takiego podziału nie przeciwstawiamy sobie Wschodu i Zachodu, ale Północ i Południe. Herodot wspominał nawet o jednej z możliwych lokalizacji dla granicy Europy i Azji wykreślonej podług tych nowych założeń. Miała ona przebiegać wzdłuż rzek na Zakaukaziu: Phasis[263] (dzisiejsza Rioni, przepływa przez Gruzję, uchodzi do Morza Czarnego) i Araks[264] (ma źródła w Turcji, płynie przez Armenię, Iran i Azerbejdżan, gdzie wpada do rzeki Kury i dalej do Morza Kaspijskiego). To w świetle tej propozycji delimitacyjnej Herodot mógł twierdzić – co nieuważni interpretatorzy poczytywali mu za prymitywny błąd[265] – że Europa jest rozleglejsza niż Azja i Afryka razem wzięte[266]. Biorąc pod uwagę ówczesną wiedzę o rozmiarach świata, stanowisko Herodota wydaje się racjonalne, a i jego propozycja nowego wyznaczenia granicy nie jest wcale pozbawiona

[261] Herodot, op. cit., s. 19.
[262] Ibidem, s. 242–243.
[263] Ibidem, s. 240.
[264] Ibidem, s. 212.
[265] M. W. Lewis, K. E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, http://www.nytimes.com/books/first/l/lewis-myth.html (dostęp: 17.03.2017).
[266] Herodot, op. cit., s. 241.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sensu. Skoro, jak zauważał, Europa, Azja i Afryka nie spełniały kryterium odrębnych kontynentów – nie były oddzielonymi od siebie ciągami lądowymi – to zachowanie podziału kontynentalnego było możliwe tylko na nowej podstawie.

Dla Herodota tą podstawą był klimat, który przekładał się na charakter znajdujących się pod jego wpływem ludów, ich formę rządów, stanowione prawa czy obyczaje. Nie oznacza to jednak, że warunki klimatyczne miały wyrażać się bezpośrednio w polityce. U Herodota znajdujemy kategorie geograficzne, które przeplatają się z kategoriami politycznymi w nie do końca jasny sposób: to dlatego podział kontynentalny, kreślony na podstawie geografii, nie pokrywa się dokładnie z podziałem politycznym, który jest wprawdzie kształtowany przez klimat, ale nie na zasadzie jakiegoś jednoczynnikowego determinizmu przyrodniczego. Herodot napisze, że „Persowie bowiem Azję i zamieszkujące ją ludy barbarzyńskie uważają za swoje, Europę zaś i żywioł helleński za coś odrębnego”[267], ale ze zdania tego nie wynika, by był to pogląd Herodota, ani tym bardziej, że jest to opis obiektywnego stanu rzeczy – to przytoczenie opinii, którą, zdaniem greckiego historyka, można odnaleźć wśród Persów. To raczej perska polityka podbojów i konflikt z Grekami, którzy zamykają im przejście do Europy, stwarzają ten wrogi dualizm.

Herodot jako Jończyk z Azji Mniejszej, którego Halikarnas przechodził z rąk perskich do helleńskich i który przeniósł się do Aten epoki Peryklesa, gdzie urzekł go ustrój demokratyczny, był raczej człowiekiem pogranicza. Utożsamienie Grecji z geograficzną Europą, a Persji – z geograficzną Azją musiało być dla niego co najmniej nieoczywiste. Zresztą to właśnie jego rodzinna Jonia miała być krajem „z całego znanego nam świata najpiękniejszym ze względu na klimat i temperaturę”[268]. Dla Herodota to wybrzeże Azji Mniejszej było złotym środkiem reprezentującym umiarkowany klimat między „zimnem i wilgocią” (Europa) a „gorącem i posuchą” (Azja)[269]. Umiarkowanie miało być cnotą także w polityce – porażki wojenne,

[267] Ibidem, s. 20.
[268] Ibidem, s. 73–74.
[269] Ibidem, s. 74.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w tym ostateczną klęskę perskiej ekspedycji, Herodot postrzegał w kategoriach kary za nieumiarkowanie, za naruszenie granic, których przekraczać nie należy. Perski król Kserkses, który chciał rządzić całą Azją i całą Europą aż do kresu zachodzącego słońca, został ukarany – jeśli przyjąć opinię Temistoklesa, którą cytuje Herodot – przez zazdrosnych o taką potęgę bogów i herosów[270].

Utożsamienie Grecji z Europą w tekście Herodota wiąże się z licznymi trudnościami. Niekiedy, zwłaszcza wtedy, gdy relacjonuje on wydarzenia historyczne z perspektywy perskiej armii, Grecja zostaje przedstawiona jako część Europy, a nawet jako jej obrończyni, stojąca Persom na drodze do objęcia we władanie całego świata – te fragmenty można by przywoływać w obronie leżącego u podstaw geofilozofii osiadłej poglądu o odwiecznej wrogości zasady zachodniej i wschodniej, dziś tak popularnym w dyskursach o zderzeniu cywilizacji. Na tym nie wyczerpują się jednak relacje między Grecją a Europą, które podsuwają nam *Dzieje*. Herodot dostrzega analizowane w części pierwszej aporie związane z kreśleniem granic – niemożliwość ustalenia, czy granica mieści się wewnątrz jednego z granicznych terytoriów, czy jest ich częścią wspólną, czy też odrębną, samodzielną przestrzenią.

Herodot nigdzie nie podejmuje tego problemu wprost, zawsze pojawia się on w kontekście konkretnych przykładów. Wyrastające z niego napięcie daje o sobie znać zwłaszcza w przypadku granicy Afryki i Azji, którą dla greckich geografów miała być rzeka Nil. W drodze analogii można uznać, że *casus* Nilu rzuca światło na problem delimitacji granicy euro-azjatyckiej wyznaczanej rzekami Fasis i Araks lub cieśninami Bosfor, Dardanele i Kerczeńską. Pisząc o usytuowaniu geograficznym Egiptu, Herodot przytacza i krytycznie odnosi się do poglądu Jonów, którzy „twierdzą, że tylko Delta [Nilu] jest Egiptem”[271], co w praktyce oznaczałoby, że jego obszar zaczyna się tam, gdzie koryto Nilu dzieli się na kilka odnóg uchodzących do Morza Śródziemnego, a jego punkty skrajne są wyznaczone najbardziej zewnętrznymi odnogami. W czym, zdaniem Herodota, tkwi

[270] Ibidem, s. 486.
[271] Ibidem, s. 106.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

słabość takiej delimitacji? W tym, że zgodnie z nią „reszta Egiptu należy częścią do Libii, częścią do Arabii: idąc więc za tą opinią, moglibyśmy dowieść, że Egipcjanie ongi żadnej nie posiadali ziemi”[272]. Egipt nie może być jedynie deltą – nawet nie dlatego, że Herodot przedstawia empiryczne dowody na to, że Egipcjanie zamieszkują tereny rozleglejsze, zarówno po obu brzegach rzeki, jak i w jej głębi – ale na mocy logiki przestrzennej: Egipt nie może znajdować się poza podziałem na Azję i Afrykę, ponieważ byłby wtedy czwartą częścią świata, a wówczas okazałoby się, że:

> Hellenowie, a nawet Jonowie, nie umieją rachować, skoro twierdzą, iż cała ziemia składa się z trzech części, z Europy, Azji i Libii. Powinni by przecież jeszcze jako czwartą część doliczyć egipską Deltę, skoro nie należy ona ani do Azji, ani do Libii. Wszak wedle tego zapatrywania Nil nie tworzy granicy między Azją a Libią; raczej Nil dzieli się na ramiona na szczycie tej Delty, tak że leżałaby ona w środku między Azją a Libią[273].

Herodot wzmacnia swój pogląd obserwacją hydrologiczną: zauważa, że delta nie posiada własnej ziemi, ale powstaje z zamulenia ziemią, którą rzeka przenosi z innych części świata[274]. Skoro delta jest produktem innych części świata, nie może stanowić odrębnego, czwartego kontynentu. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że w innym miejscu Herodot dziwi się „tym, którzy odgraniczają i dzielą ziemię na Libię, Azję i Europę”[275], to geografia kontynentów greckiego historyka okazuje się bardzo zagmatwana.

Nierozwiązany *casus* geograficznej przynależności Nilu i Egiptu nasuwa pytanie, jak – na drodze analogii – Herodot i Grecy w ogóle zapatrują się na graniczny status cieśnin i Grecji. Czy należy uznać, że Grecja jest częścią Europy, czy też że dzieli się na część europejską i część azjatycką? A może Grecja jest pograniczem wspólnym dla obu kontynentów albo obszarem samodzielnym, leżącym pomiędzy

[272] Ibidem.
[273] Ibidem, s. 107.
[274] Ibidem, s. 106.
[275] Ibidem, s. 241.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nimi? Tej ostatniej propozycji najbliżej chyba do poglądu wygłoszonego przez Arystotelesa w *Polityce*. Stagiryta nie definiował Greków jako Europejczyków, ale jako ludzi (złotego) środka, mediującego między zbyt gorącym i despotycznym Wschodem a zbyt chłodną, anarchiczną i dziką Europą. Przypisał więc Grekom – w kontrze do Europejczyków – ten sam przywilej, który Herodot przed nim przyznawał Jończykom:

> Ludy bowiem mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuk, dlatego też utrzymują łatwiej swą wolność; nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił[276].

Również w kwestii klimatu sprzyjającego rozwojowi greccy myśliciele byli więc niejednomyślni. Dla Herodota Jonia miała optymalne warunki klimatyczne, by uniknąć wykształcenia się skrajnych cech charakteru. Wedle Arystotelesa w tej roli występowała Hellada, z kolei Hipokrates czy Strabon przywilej klimatyczny przypisywali już całej Europie, choć sposób, w jaki rozrysowywali oni jej granice, niewiele miał wspólnego ze współczesnymi kategoriami.

Zdaniem Hipokratesa północne rubieże Europy, za którymi miał dominować zbyt chłodny klimat, zaczynały się już na północnych brzegach Morza Czarnego, zamieszkiwanych przez nomadycznych Scytów[277] – tych samych brzegach, które dzisiaj są oblegane przez turystów z północy Europy poszukujących słońca. Europa, która

[276] Arystoteles, op. cit., s. 193.

[277] D. E. McCoskey, *On Black Athena, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts. Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity*, w: *Race and Ethnicity: Across Time, Space and Discipline*, ed. R. D. Coates, Leiden–Boston 2004, s. 318.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cieszy się klimatycznym przywilejem, to w ujęciu Hipokratesa wyłącznie Europa Południowa, śródziemnomorska. Dla zachowania symetrii drugi brzeg morza, afrykański, także zostaje tego przywileju pozbawiony, ponieważ charakteryzuje go przeciwstawne ekstremum pogodowe – upał[278].

Ważnej zmiany w myśleniu o klimacie jako kryterium europejskości dokonał grecki geograf Strabon, którego życie przypadło już na początki Cesarstwa Rzymskiego. U Strabona inny zewnętrzny – żyjący w klimacie zbyt upalnym lub zbyt chłodnym – może zamieszkiwać także wnętrze – czy raczej wewnętrzne zewnętrze – Europy. Strabon poszedł w ślady Hipokratesa i Arystotelesa i opierając się na ich klimatologii, przyjął, że wewnętrznie zróżnicowany klimat Europy sprzyja różnicowaniu się temperamentu, co przekłada się na podziały polityczne. W Europie ludy cywilizowane, osiadłe, górują liczebnością nad ludami dzikimi, wojowniczymi, bytującymi w obszarach trudnych dla stałego osadnictwa[279]. Tym samym, jak podsumowuje poglądy Strabona badacz idei europejskiej, Anthony Pagden: „grecka dialektyka między światem natury (*physis*) i światem ludzkim (*nomos*) […] została rozwiązana w Europie i tylko w Europie"[280]. Dzięki pozytywnemu wchłonięciu do wewnątrz i przepracowaniu dialektyki ludzkie–barbarzyńskie Europa jest odporna na despotyzm płynący z jednego ośrodka władzy. Spajana współpracą i handlem, samowystarczalna dzięki swoim warunkom klimatycznym i złożom geologicznym, Europa tworzy całościowy system, który pozostaje jednak wewnętrznie zróżnicowany w swojej jedności. Owa przewaga nie wyrasta z żadnego partykularnego, lokalnego mikroklimatu określonych wysp, terenów rzecznych czy ziem bogatych w minerały, jak twierdzili jeszcze Hipokrates, Arystoteles czy Herodot. Wynika ona dopiero z ich połączenia w uzupełniającą się wzajemnie całość. A stąd już tylko krok do poglądu, zgodnie z którym ochrona wewnętrznej różnorodności jest kwintesencją europejskości, przeciwstawianej orientalnemu despotyzmowi rozumianemu

[278] Ibidem.

[279] Strabo, *Geography*, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2*.html, Book II, Chapter 5 (end), 26 (dostęp: 22.02.2021).

[280] A. Pagden, *Europe. Conceptualizing the Continent*, w: *The Idea of Europe*, s. 37.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jako odgórna uniformizacja. Znajdziemy go chociażby u Machiavellego, który w traktacie *O sztuce wojny* napisze, że Azja i Afryka „mają jedno czy dwa królestwa i mało republik; a sama Europa ma mało królestw i niezliczoną liczbę republik”[281]. Ten sam motyw, choć pozbawiony już odwołań do argumentów klimatologicznych, podchwyci później chociażby Wolter, wskazując, że choć Europa składa się z różnych państw, to łączą je wspólne zwyczaje prawne i polityczne, nieznane w innych częściach świata[282]. Idea Europy jako równowagi sił między państwami wzrastała na znaczeniu wraz z roszczeniami, jakie do rządzenia całym kontynentem wysuwały potężne dynastie królewskie – w XVI wieku Habsburgowie, a w następnym stuleciu Burbonowie. Obrona „wolności europejskich” była narracją, którą przeciwnicy obu dynastii stosowali, by przeciwstawić się ich mocarstwowym ambicjom, które były postrzegane także jako wyraz (orientalnego) despotyzmu[283].

Nie będzie więc przesadą uznać Strabona za autora, który w odniesieniu do Europy połączył to, co uniwersalne, i to, co partykularne, nie na zasadzie zewnętrznej, opozycyjnej relacji, ale wedle wzajemnej dialektyki. Zestaw partykularnych własności ma składać się na europejski uniwersalizm, a ten ostatni chroni je i łączy ze sobą. Postawienie problemu europejskiego uniwersalizmu w ten sposób otworzyło drogę do sprzecznych roszczeń politycznych. Z jednej strony do żądań większego podporządkowania tego, co partykularne, temu, co uniwersalne – państw cesarstwu czy unii, lokalności kontynentalności itd., z drugiej strony do wezwań ochrony tego, co partykularne, przed źle pojętą, abstrakcyjną uniwersalnością. Nierozwiązywalny splot partykularyzmu i uniwersalizmu uzasadnia roszczenia do integracji kontynentu. Otwiera jednak pole także do argumentów przeciwstawnych: zachowanie Europy wymaga zachowania partykularyzmów, podziałów, różnorodności wobec wszelkich zapędów zjednoczeniowych, które w każdym przypadku stanowią zresztą próbę wywindowania jakiegoś partykularyzmu, na

[281] N. Machiavelli, op. cit., s. 58.
[282] A. Pagden, op. cit., s. 37.
[283] *The History of The Idea of Europe*, eds. K. Wilson, J. van der Dussen, Routledge 1995, s. 38–44.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przykład interesów dynastycznych czy narodów, w taki sposób, by uchodził on za interes uniwersalny.

Już w przypadku Strabona można dostrzec, że jego uniwersalistyczny europeizm opiera się na arbitralnych i hierarchicznych założeniach. W ramach Europy czynnikiem dominującym, zapewniającym jedność organizmu są cywilizowane ludy osiadłe, żyjące z uprawy ziemi; elementem podporządkowanym okazują się natomiast barbarzyńskie ludy Północy, wojownicze i koczownicze. Granice Europy z zewnątrz przenikają do wewnątrz: te drugie są pochodnymi tych pierwszych, skoro klimat Europy jest zróżnicowany i zawiera w sobie komponent klimatyczny typowy dla barbarzyńców z Północy. Północ traci tutaj zresztą jednoznacznie horyzontalny wymiar – jest nie tylko kierunkiem geograficznym, zyskuje także orientację wertykalną jako wysoko położone tereny[284]. To dlatego Strabon może napisać o Grekach, że „CHOCIAŻ zamieszkiwali góry i skały, żyli szczęśliwie"[285]. Wypowiedź ta wskazuje na to, że Grecy wcale nie cieszyli się już szczególnie przyjaznymi warunkami przyrodniczymi do życia, wbrew temu, co przed Strabonem twierdzili Herodot, Hipokrates i Arystoteles. Dalej autor *Geografii* wskazuje, że to mimo tych warunków klimatycznych, a nie dzięki nim, Grecy zdołali się ucywilizować – dokonali tego dzięki sprawnemu rządzeniu, sztukom i nauce o dobrym życiu.

W ślady Greków idą w tym względzie Rzymianie, którzy wciągają w zasięg cesarstwa nieucywilizowane ludy, włączają je w sieć handlu, kooperacji i komunikacji, wyrywając je z izolacji i ucząc je dobrych stosunków społecznych. Następuje podział pracy: ludy niecywilizowane dostarczają imperium wojowników, a w zamian otrzymują płody rolne, sztuki i dobre obyczaje. Granice Europy dla Strabona nie były zaporami strzegącymi jej integralności – ekspansję rzymską na zewnątrz, do Azji i Afryki, ale i do wewnątrz, w stosunku do ludów barbarzyńskich, geograf wyjaśniał w kategoriach umiejętnego podboju nie tylko militarnego, ale i pokojowego, merkantylnego, opierającego się na bogactwach regionów Europy.

---

[284] P. Davidson, *The Idea of North*, London 2005, s. 21–49.
[285] Strabo, op. cit., Book II, Chapter 5 (end), s. 26.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

U Strabona europejski uniwersalizm nie jest już, jak u cytowanych autorów greckich, naznaczony rywalizacją z Persją. Przestaje być defensywny, nie polega na ochronie dobrego życia przed despotyzmem, ale nabiera orientacji ofensywnych, kolonizatorskich, stanowiąc odrodzenie – na większą skalę – greckich przedsięwzięć sprzed wojen perskich, ale zarazem kontynuację uniwersalizmu kultury hellenistycznej, którego wyrazicielem był Aleksander Macedoński. Historia stanowi zresztą dla Strabona najlepszy dowód na to, że hegemonia w Europie podlega zmianom – Greków zastąpili w tej roli Macedończycy, po nich przyszli Rzymianie – co skutecznie zabezpiecza mieszkańców Europy przed despotyzmem mogącym zniszczyć jej różnorodność[286].

To, że Strabon dokonuje interesującej absorpcji granic zewnętrznych Europy do wewnątrz, nie oznacza, że ich nie nakreśla. Ujmuje je jednak inaczej niż jego poprzednicy. Delimitacja Północy zostaje przesunięta wraz z podbojami rzymskimi – teraz stanowi ją *limes* wyznaczony rzekami Ren, Dunaj i Don. *Limes* miał oddzielać strefę umiarkowaną od strefy chłodnej. Geografowie doby Imperium Rzymskiego słabiej akcentowali dychotomię Europa–Azja i podział Wschód–Zachód, co miało związek z trójkontynentalnym charakterem Rzymu. Opozycja Wschodu i Zachodu zyska ponownie na znaczeniu wraz z podziałem cesarstwa, jednak zanim do niej doszło, istotniejsze od niej było przeciwstawienie Południa i Północy.

Chociaż teoria klimatyczna przetrwała jako model delimitacji Europy, to dostosowywano ją do nowej sytuacji politycznej, odkryć i ekspansji. Teoria, która mogła uprzywilejować Greków czy nawet Jończyków, a następnie północne brzegi Morza Śródziemnego, negatywnie zaś naznaczała ludy zamieszkujące tereny na północ od Grecji, z czasem zaczęła przesuwać swój rdzeń na północny zachód. Granice klimatyczne Europy okazały się więc równie chwiejne i podatne na przekształcenia, jak granice ustalane w odniesieniu do geografii fizycznej. Decydującego przejścia w klimatologii z jej śródziemnomorskiego i katolickiego jądra na rzecz ośrodka franko-germań-

[286] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

skiego i protestanckiego dokonał w XVIII wieku Monteskiusz[287]. Jak zobaczymy dalej, ten sam zestaw argumentów głoszących przewagę umiarkowanego klimatu, na który kiedyś powoływali się Grecy i Rzymianie w celu wykazania swoich roszczeń do pierwszeństwa, Monteskiuszowi posłużył do całkowitego zdeprecjonowania ludów śródziemnomorskich i obsadzenia w roli nowego hegemona ludów z pierwiastkiem germańskim. Jednak zanim prześledzimy dalsze losy osiadłej geofilozofii Europy, powróćmy jeszcze raz do Herodota, by wyzyskać pewien marginesowy wątek w jego rozważaniach. To tam zyskamy impet, który popchnie nas ku nomadycznemu myśleniu o Europie.

Terminale europejskości

Nie podejmę się rozstrzygnięcia, jak wzajemnie sprzeczne i niejasne wypowiedzi Herodota ułożyć w wiążący pogląd tego autora na kwestię granic Europy. Nie próbuję tego tutaj w definitywny sposób ustalić. Zależy mi jedynie na odczytaniu jego *Dziejów* jako dzieła wyczulonego na dylematy graniczne i niejasny kształt Europy. Niejasny nie tylko pod względem geograficznym, co wynikałoby po prostu z braku empirycznej wiedzy, którą dysponował Herodot. Owa niejasność jest przede wszystkim geofilozoficzna, to znaczy nie potrafi poradzić sobie z redukcją świata do siatki pojęciowej wnętrze–zewnętrze, która dla nas stała się oczywista.

Utożsamienie Grecji z Europą albo potraktowanie jej jako granicznej części Europy odseparowującej ją od Azji nie wyczerpuje bogactwa znaczeń, jakich dostarczają nam *Dzieje*. Możemy się w nich natknąć na starszy, obecny już u Homera (w *Hymnie do Apolla pytyjskiego*)[288], podział geograficzny na wyspy, Peloponez i Europę – przywołując go, filozof Denis Guénoun twierdzi, że Europa to dla Gre-

[287] V. B. Sullivan, *Montesquieu & the Despotic Ideas of Europe. An Interpretation of the Spirit of the Laws*, Chicago–London 2017, s. 128–129.

[288] Homer, *To Pythian Apollo*, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%203 (dostęp: 11.08.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ków nawet nie tyle północne rubieże ich ziem, ale ląd, który rozciąga się za nimi i który, mimo rozrastającej się wiedzy geograficznej, pozostaje *terra incognita*[289]. Persom wyprawiającym się na Zachód nie zależałoby zatem jedynie na podbiciu Hellady, ale również na spenetrowaniu granic Europy, tej nieznanej i – z perspektywy najeźdźcy, który niewiele wie o jej gospodarzach – także niczyjej ziemi.

Guénoun radykalizuje tę nomadyczną interpretację. Zamiast twierdzić, że Europa jest wiecznym przejściem, które rozwija się na północ i zachód ku temu, co nieznane, umieszcza on te przejście między Grecją a Azją. Uściślijmy: rzecz nie w tym, że granice Europy są tymczasowo nieznane i pozostaje jedynie kwestią czasu, kiedy uda się je spenetrować, opisać i nanieść na mapę. Europa jest tu opisywana przez Herodota jako ziemia przechodnia, swoisty terminal. Terminal w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako konkretne, geograficznie zlokalizowane przejście między Grecją a Azją – wielokrotnie Herodot wspomina o tym, że Persowie „przerzucili most" do Europy przez cieśninę[290], a Temistokles skierował wojska na Hellespont „celem zerwania mostów"[291]. Tym, co mieści się między Hellespontem (Dardanelami) a Grecją, byłaby w tej interpretacji właśnie Europa. Podążając za tą interpretacją, należałoby stwierdzić, że to nie Grecja blokowała Persom drogę do Europy, ale trzeba było przejść przez Europę, by dotrzeć z Azji do Grecji.

Według drugiego, wyraźnie poststrukturalistycznego znaczenia Europy-terminalu, o którym pisze Guénoun, nie wyczerpuje się ono w zapośredniczeniu opozycji Grecji i Persji, lecz zaprasza do dalszej wędrówki, której kres musi pozostać nieokreślony[292]. Europa nie stanowi przejścia od barbarzyństwa do cywilizacji, od niższego szczebla rozwoju do wyższego czy od despotyzmu do demokracji. W ten sposób Europejczycy będą później, powołując się przy tym na antycznych autorów z okresu wojen grecko-perskich, widzieć granicę między Europą a resztą świata w binarnych, hierarchicznych kategoriach. Zanim jednak ta granica przybierze postać przeciwstawienia

[289] D. Guénoun, *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford 2013, s. 21.
[290] Herodot, op. cit., s. 257.
[291] Ibidem, s. 485.
[292] D. Guénoun, op. cit., s. 22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

europejskiego uniwersalizmu i pozaeuropejskich partykularyzmów, Europa nie będzie strefą przejścia między punktem A a punktem B, lecz – patrząc na nią z perspektywy Greków czy Persów – przestrzenią otwartą, w której doświadczamy stawania-się-innym, dokonujemy nomadycznego upodmiotowienia.

Geneza wyobrażenia Europy jako wiecznego przejścia miała być, zdaniem Guénouna, morska: Europa w starożytności nie była wcale kontynentem, ale brzegiem zapraszającym do lądowania, tym, co dostrzega się z morza, co poznaje się od strony jej odkrywanych krańców. Być może prawdziwymi granicami Europy nie były wcale linie brzegowe – gdzie słońce rzeczywiście zachodzi za horyzontem – ale mrok, który skrywa się na lądzie, w głębi kontynentu. Otwarty horyzont budziłby strach, stąd granice Europy były odkrywane drogą przybrzeżną – to brzeg umożliwiał orientację.

Przełom, jakim byłaby wojna grecko-perska, dostarczałby nam dwóch podejść do granic Europy, które Carl Schmitt[293] przedstawia jako konkurencyjne modele organizowania *nomosu* ziemi, czyli brania ziemi w posiadanie, mierzenia jej, ustanawiania i zabezpieczenia porządku terytorialnego. Pierwszy jest lądowy, perski, posuwa się w stronę morza; drugi jest morski, grecki, ale pierwotnie przecież fenicki – dlatego nie ma sensu przedstawiać tego podziału jako euro-azjatyckiego – i poszukuje lądu, penetruje linię brzegową drogą wodną. Tymi, którzy przesuwali granice morskie, tradycyjnie byli w Europie piraci. Jacob Burckhardt wprost określił początki greckiej kolonizacji nie jako planowe przedsięwzięcie państwowe, rodzaj antycznego protoimperializmu, ale jako eskapady pirackie[294]. Słowo „pirat" – zauważy Schmitt w *Nomosie ziemi*[295] – wywodzi się od greckiego *peiras* („granica") i *peiran* („próbować", „ryzykować", „testować"). Piratem jest więc ten, kto dosłownie testuje granice i przesuwa je wraz ze swoimi wyprawami. Jeśli doświadczenie greckie nazwać pirackim, to mniej powinny interesować nas graniczne starcia z Persami, którym tradycyjnie poświęca się najwięcej uwagi,

[293] C. Schmitt, *Ląd i morze*, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 127–128.
[294] J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, New York 2002, s. 104.
[295] C. Schmitt, *Nomos*, s. 9.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

a bardziej powinniśmy skupić się na tych zjawiskach, które otwierają drogę do innej, wędrownej geofilozofii Grecji i Europy. Podbój imperialny wiąże się z narzucaniem swojego porządku. Tymczasem zagospodarowywanie przestrzeni ze strony nieregularnych podmiotowości prowadzi raczej do deterytorializacji ładu, co nie znaczy, że jest ona tożsama z chaosem. Ma ona swoją konstytuującą logikę, choć jest ona odmienna od tej, która wiąże się z ustanawianiem osiadłości. Co jest jej rdzeniem?

Oprócz transgresji granic drogą morską dokonywanych przez piratów, do których później, gdy Ocean Atlantycki osłabi centralną moc oddziaływania Morza Śródziemnego, dołączą – według Schmitta – łowcy wielorybów (a na lądzie – traperzy)[296], granice Europy nabierały kształtów drogą lądową. Tutaj rolę analogiczną do piratów odgrywałyby ludy nomadyczne wypierane przez ludność osiadłą. U Herodota takim ludem koczowniczym, egzystującym w pograniczu greckim, jakim jest Europa, są Scytowie. Z relacji Herodota dowiadujemy się, że potrafili ono przechytrzyć perską armię Dariusza dzięki przemieszczaniu się w głąb Europy i unikaniu walki. Herodot podziwia lud Scytów za to, że:

> […] wynalazł najmądrzej w porównaniu ze wszystkimi, jakich znamy, ludźmi jedną rzecz, która jest najważniejsza z ludzkich spraw […], nikt, wtargnąwszy do nich, nie może ujść cało i że ich samych, jeśli nie chcą, aby ich odszukano, nikt nie potrafi dosięgnąć. Ci ludzi ani miast, ani twierdz założonych nie posiadają, lecz domy swe noszą z sobą i wszyscy są konnymi łucznikami, a żyją nie z uprawy roli, lecz z hodowli bydła, i mieszkania swe mają na wozach. Czyż tacy ludzie są do pokonania i czy łatwo jest z nimi walczyć?[297]

Scytowie, mieszkańcy – czy raczej, należałoby powiedzieć, bywalcy Europy – stanowią jej żywe granice, są migrantami-granicami. Jak dalej zaznacza Herodot, w wyborze ich modelu bytowania rolę odegrał europejski klimat: „kraj bowiem jest równinny, porosły trawą

[296] Idem, *Ląd*.
[297] Herodot, op. cit., s. 243.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i dobrze nawodniony"[298]. Zupełnie przeciwnie do późniejszych przemyśleń Straboba, z pism Herodota wypływałby wniosek, że powołaniem Europy – Europy poza Grecją, Europy-terminalu – na mocy jej uwarunkowań klimatycznych byłby nomadyzm. Okazuje się więc, że tym, co łączyłoby morskich piratów i lądowych koczowników, jest ustanawianie przez nich innego *nomosu*, innej geofilozofii, której nie potrafi sobie wyobrazić terracentryczny, przywiązany do myślenia o geopolityce w kategoriach podziałów terytorialnych Schmitt.

Dla Schmitta *nomos*, który jest podstawą geopolityki, odnosi się do trzech powiązanych ze sobą znaczeń: przywłaszczenia, dystrybucji i produkcji przestrzeni. Schmitt wracał do Greków w poszukiwaniu oryginalnego znaczenia *nomosu*. Według niego zanim *nomos* staje się terminem z zakresu prawa, oznacza porządek organizacji przestrzeni i orientacji w niej. Nie ma wątpliwości, że dla Schmitta procesy fundujące *nomos* są związane z przechodzeniem do osiadłego trybu życia, cywilizacji miejskiej – obejmuje je pomiar ziemi, jej podział i zabezpieczenie go granicami. Mimo że Schmitt jest w pełni świadom zasług, jakie dla odkrywania Europy mieli nomadzi na morzu i na lądzie, to jest zainteresowany przede wszystkim przeciwstawnymi do nomadyzmu procesami brania ziemi w posiadanie. To na ich podstawie powstaje europocentryczny *nomos* ziemi, urzeczywistniony w porządku suwerennych państw. Nomadyzm jest zaś zjawiskiem, które trzeba okiełznać, by móc ugruntować *nomos* – dla Schmitta ma on charakter co najwyżej przejściowy, mediujący między otwieraniem lądów a ich udomowieniem. Państwo może tolerować istnienie nomadyzmu jedynie na swoich rubieżach, gdzie pomaga on oczyścić grunt, chronić granic i uczestniczyć w podboju jako siła najmowana przez rządzących. Schmitt jest jednak zakłopotany zdolnościami nomadyzmu w zakresie rozkładu każdego *nomosu*. Dotyczy to szczególnie morza, ponieważ:

> Morzu obca jest tego rodzaju wyraźna jedność przestrzeni i prawa, porządku i orientacji. Wprawdzie ludzie ciężką pracą uzyskują bogactwa morskie, ryby, perły i inne rzeczy, ale nie wedle wewnętrznej miary

[298] Ibidem, s. 243.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> siewu i zbiorów jak w przypadku plonów ziemi. W morzu nie da się obsiać pól ani wyżłobić stałych linii. Przepływające przez morze statki nie zostawiają po sobie śladu. Na falach wszystko podobne do fali. Morze nie posiada swojego charakteru w pierwotnym znaczeniu tego słowa, które pochodzi od greckiego *charassein* – wyżłobić, wyryć, wybić. Morze jest wolne[299].

Fizyczna wolność morza, z takim trudem poddająca się wszelkiemu *nomosowi*, pierwotnie jest – przyznaje Schmitt – strefą wolnego przepływu przynależną piratom. Przywłaszczenie morza, nadanie mu *nomosu* jest zadaniem potęg morskich, do których Schmitt zalicza już greckie, a nawet wcześniejsze – asyryjskie czy kreteńskie – talassokracje (gr. *thalassa* – „morze"). O ile więc potęgi lądowe odpowiadałyby za procesy ekspansji przez ekspulsję ludów koczowniczych, o tyle talassokracjom przypisane byłyby analogiczne właściwości na morzu.

Schmitt jest przerażony nieporządkiem, siłami *anomosu* – nic dziwnego, że w swojej późnej pracy, *Teorii partyzanta*, martwi się, że *nomos* Ziemi popadł w nieprzezwyciężalny kryzys wraz z rozpowszechnieniem się nieuregulowanych, partyzanckich konfliktów, które nie respektują państwowego monopolu na przemoc i granic terytorialnych[300]. Ale czy *anomos* to rzeczywiście tylko siła zniszczenia, zasada całkowitego rozkładu? Spróbujmy z tego scytyjskiego, pirackiego, koczowniczego *(a)nomosu*, który zagnieżdża się w Europie-terminalu, rozwinąć pełnoprawną, pozytywną geofilozofię[301], która byłaby czymś więcej niż tylko marginalnym cieniem Europy osiadłej. Jaką polityczną treścią można te przedsionki europejskości wypełnić? Jaki uniwersalizm może wyłonić się wśród pstrokatych podmiotowości rekrutujących się ze zbiegów i wyrzutków? Jak fałdowałaby się tutaj topografia Europy? Żeby się o tym przekonać, musimy wyprawić się wzdłuż *limes* w poszukiwaniu terminujących

[299] C. Schmitt, *Nomos*, s. 8.
[300] Idem, *Teoria partyzanta*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2016.
[301] Ł. Moll, *„Nomos" akumulacji pierwotnej i „anomos" dóbr wspólnych w dobie niewczesnej nowoczesności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 2020, t. 26.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w terminalach barbarzyńców i nauczyć się z nimi obcować jak z obcymi. Ci ludzie mogą być pewnym rozwiązaniem.

Czekając na barbarzyńców

Znany wiersz Konstandinosa Kawafisa *Czekając na barbarzyńców* przedstawia nas wstrzymujących oddech i oczekujących przybycia barbarzyńców, rzekomo stojących u bram. Trwają przygotowania na podjęcie przybyszów. To doskonała okazja do zamanifestowania cywilizacyjnej wyższości nad nimi. Barbarzyńcy jednak się nie pojawiają. Kawafis konkluduje:

> Dlaczego wszystkich nagle ogarnął niepokój?
> Skąd zamieszanie? (Twarze jakże spoważniały).
> Dlaczego tak szybko pustoszeją ulice
> i place? Wszyscy do domu wracają zamyśleni.
> Dlatego że noc zapadła, a barbarzyńcy nie przyszli.
> Jacyś nasi, co właśnie od granicy przybyli,
> mówią, że już nie ma żadnych barbarzyńców.
> Bez barbarzyńców – cóż poczniemy teraz?
> Ci ludzie byli jakimś rozwiązaniem[302].

Cóż poczniemy teraz bez barbarzyńców? Podstawowy sens, jaki zdaje się nieść ze sobą pytanie postawione przez poetę, ma odsłonić uzależnienie od barbarzyńców, którzy funkcjonują w roli naszego konstytutywnego zewnętrza. Potrzebujemy barbarzyńców – innego, który jest gorszy – żebyśmy poczuli się cywilizowani. Właśnie na tej zasadzie funkcjonuje osiadła geofilozofia Europy, z jej antyczną regułą greckiej/europejskiej wolności przeciwstawionej wschodniemu despotyzmowi, ale i nomadycznym ludom Północy/Europy. To, że barbarzyńcy nie zjawiają się na granicach, ma tę zaletę, że pozwala nam odsłonić dyskurs cywilizacyjny i stojącą za nim arbitralność. Bez barbarzyńców tracimy swoją istotę. Możliwe jest oczywiście inne odczytanie wiersza Kawafisa – bardziej dosłowne. Barbarzyńcy mogą być rozwiązaniem w tym sensie, że mogliby u nas

[302] K. Kawafis, *Czekając na barbarzyńców*, przeł. I. Kania, Kraków 2013.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zaprowadzić inny porządek. Być może mogliby nawet zburzyć naszą zgniłą cywilizację z jej pogardliwym stosunkiem do sąsiadów.

Podążymy tu jednak jeszcze innym tropem. Barbarzyńcy mogą być pozytywnym rozwiązaniem, ponieważ pozwalają nam uciec poza współrzędne osiadłej geofilozofii Europy i nie-Europy. Jeżeli nomadyczna europejskość to terminal – granica, która uruchamia stawanie-się, upodmiotowienie – to dzięki barbarzyńcom jest dokąd uciekać. Pierwsi angielscy koloniści w Ameryce Północnej założyli osadę na wyspie Roanoke. Gdy gubernator wioski wrócił z Europy z zaopatrzeniem, osadnicy zniknęli bez śladu. Nic nie wskazywało na to, żeby na miejscu doszło do jakiejś katastrofy czy walk. Koloniści pozostawili za sobą jedynie napis wyryty na palisadzie o treści: „Croatan". Kroatanami zwało się pobliskie plemię indiańskie. Jedna z hipotez głosi, że osadnicy zbiegli do „dzikusów". Zamiast przesuwać pogranicze i ujarzmiać stan natury, postanowili się w nim urządzić[303]. Zamiast nieść uniwersalną cywilizację „nieucywilizowanym", wybrali – tak jak wielu radykałów-uciekinierów po nich – tworzenie wyzwolonych, transkulturowych wspólnot.

Taki wybór wydaje się tyleż niedorzeczny, co niemożliwy. Niedorzeczny, gdyż – jak pisze James C. Scott[304] – cała opowieść o europocentrycznym postępie dziejowym zasadza się na rozpowszechnianiu przekonania, że ucieczka do barbarzyńców oznacza regres. Barbaryzacja może nastąpić w wyniku jakiegoś załamania cywilizacyjnego. Może stać się udziałem wyrzutków czy porwanych. Ale nikt o zdrowych zmysłach nie mógłby się dobrowolnie zdecydować na przyłączenie się do barbarzyńców. Niemożliwy, gdyż nawet jeśli barbarzyńcy mieliby jakieś pozytywne przymioty, to nasza nowoczesna podmiotowość nie mogłaby ich dostrzec, ponieważ jej tożsamość zinternalizowała głęboko binaryzm cywilizacja/barbarzyństwo jako postęp/regres. Tymczasem ucieczka, której tutaj usiłujemy dokonać, nie ma na celu przejścia na „drugą stronę", lecz – wzorem kolonistów, którzy poszli do Croatan – przekroczenie tej opozycji i wyna-

[303] H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Kraków 2009, s. 45.

[304] J. C. Scott, *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, przeł. F. Tryl, Warszawa 2020.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lezienie czegoś nowego, stawanie-się-Kroatanami. W taki właśnie sposób Scott proponuje rozumieć transhistoryczny fenomen barbarzyństwa – nie jest ono szczeblem w rozwoju ludzkości, który gdzieniegdzie nie został jeszcze przetrącony przez walec postępu, ale zawsze dostępną dyspozycją do wymykania się despotycznej władzy, rozwijania autonomicznych struktur i przyjmowania w swoje szeregi innych uciekinierów. Tak pojmowane barbarzyństwo usuwa również grunt spod osiadłej geofilozofii Europy i wspierającego się na niej cywilizacyjnego dyskursu.

Jak w *Europe (In Theory)* przekonuje Roberto M. Dainotto, dyskurs ten pozostaje konstytutywny dla idei europejskiej. Nie potrafimy pomyśleć Europy bez narosłego na niej orientalizmu, który pełni funkcję konstytutywnego zewnętrza. Włoski badacz przekonuje, że wnioski, które Edward Said przedstawił w swojej głośnej krytyce orientalizmu, nie sprowadzają się wyłącznie do rozpoznania roli, jaką Wschód odgrywa w procesie wytwarzania tożsamości Zachodu. Orientalizm jest rodzajem uprzedmiotowiającego dyskursu, który służy Zachodowi w ustanawianiu Innego jako bytu gorszego i zapóźnionego lub na tyle efemerycznego, że wymyka się on wszelkim kategoryzacjom. Said podkreślał wagę długowiecznych, deprecjonujących względem wschodnich sąsiadów postaw, które trwale wpłynęły na „duchową geografię Europy[305]. Jak argumentował historyk Henri Pirenne, konsekwencją podbojów islamskich było zamknięcie się Europy w sobie i przesunięcie jej centrum z basenu Morza Śródziemnego na północ[306]. Epistemologiczne rozdarcie między Wschodem a Zachodem, które powstało na skutek zderzenia europejskiego chrześcijaństwa z islamem, wytworzyło warunki możliwości orientalistycznego dyskursu, gdy Europa uzyskała globalną przewagę. Stała się wówczas aktywnym podmiotem, wobec której Orient był zaledwie pasywnym przedmiotem; to Europa patrzyła, poznawała, klasyfikowała, przedstawiała, reprezentowała; Orient był oglądany, poznawany, klasyfikowany, przedstawiany, reprezentowany.

[305] E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 97.

[306] H. Buszello, M. Misztal, *The Idea of Europe – Europe as an Idea*, Kraków 1999, s. 49.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Arbitralność tej konstelacji poznawczej musiała prowadzić do reprezentacji nieadekwatnej: jeżeli rozmaite kultury Wschodu, z całą ich różnorodnością językową, religijną, kulturową, obyczajową, historyczną, są sprowadzane do wszechobejmującej kategorii „Orientu", mogą funkcjonować jedynie dla Europy jako jej fantazmatyczne konstytutywne zewnętrze, nigdy dla samych siebie. Mniejsza o to, czy w danym przypadku Orient będzie obiektem fascynacji, podążania i eksploracji, siedliskiem barbarzyństwa, ciemnoty i okrucieństwa, czy obszarem wyzysku i imperialnych zatargów – bez względu na to, czy jest prezentowany w barwach jasnych, czy ciemnych, dla Saida ma znaczenie to, że zawsze jest koloryzowany, uprzedmiotowiony. W konsekwencji, jeżeli Orient zostaje włączony do historii powszechnej, to zawsze staje się ofiarą wykrzywionego europocentryzmem spojrzenia[307]. Said zwraca uwagę na wykuwanie się europejskiej normy w konfrontacji ze swoim konstytutywnym zewnętrzem – w tym przypadku z Orientem:

> […] w ten sposób powstaje typologia – oparta na rzeczywistej specyfice, ale oderwana od historii, a w rezultacie traktowana jako nienaruszalna, esencjalna – która czyni z badanego „obiektu" byt innego rodzaju, wobec którego badający podmiot jest czymś wyższym […], rezerwując nazwę „człowiek" bez przymiotnika, a więc „człowiek normalny", dla Europejczyków począwszy od starożytności greckiej[308].

Orient jako pojęcie, którego wartość polega przede wszystkim na opanowaniu wiedzy dotyczącej kultur Wschodu, ujawnia tu swój związek z władzą kolonizatora – Foucaultowską wiedzą-władzą. Jest to rozporządzanie wiedzą przez podmiot, który przychodzi z zewnątrz po to, by poznawany świat zorganizować w zgodzie z własnymi interesami i ambicjami. Schematyzacja orientalistycznego dyskursu, jego epistemologiczne ograniczenia stanowią w istocie o jego sile i doskonałości. Nie chodzi w nim o poznanie adekwatne, ale o takie zebranie i uszeregowanie materiału, które pozwoli badaczo-

[307] E. Said, op. cit., s. 137.
[308] Ibidem, s. 153.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wi – i kolonizatorowi, na którego usługach ów badacz się znajduje – swobodnie materiałem zarządzać.

Dainotto w swojej teorii europejskiego dyskursu skupia się na tym, że orientalizm nie wyraża się wyłącznie w relacjach Europy z jej wschodnimi sąsiadami, ale dotyczy także wszystkich jej zewnętrzy. Co więcej, mowa tu również o „wewnętrznych zewnętrzach", jakie stanowią peryferia Europy[309] – na przykład Południe, Słowiańszczyzna czy Bałkany.

Osiadła geofilozofia Europy, która kształtuje się przez nakreślenie konstytutywnego zewnętrza, jednocześnie internalizuje je i odkrywa w sobie – w formie Europy gorszego sortu, Europy drugiej prędkości czy Europy jedynie z nazwy. Co ciekawe, Dainotto w swojej książce szczegółowo rekonstruuje postępujący w historii idei Europy proces przekształcania antycznej klimatologii, której poświęcałem tu już uwagę. Wraz z nowożytnością przemianie ulegają nie tylko kontury geograficzne „klimatycznego przywileju" – z basenu Morza Śródziemnego nad Atlantyk, z Południa na Północ czy z krajów katolickich do krajów protestanckich. Zmienia się też jego istota. Chociaż stereotypowe wyobrażenia, zgodnie z którymi zbyt ciepły klimat nie sprzyja rozwojowi społecznemu, nie znikają całkowicie i są obecne do dziś, to dyskurs klimatologiczny zostaje niejako zdenaturalizowany – teraz to zdolność do kształtowania „drugiej natury", społecznie konstruowanej „klimatyzacji" czy „sferyczności" zastępuje determinizm przyrodniczy. Pozostaje jednak w mocy utarte przekonanie, że niektóre narody są predestynowane do aspirowania do europejskości w większej mierze niż inne.

To przede wszystkim w oświeceniu i w XIX wieku filozofowie historii, od Monteskiusza, przez Woltera, po Hegla, przesuwają klimatyczne optimum na północną stronę Alp. Jednocześnie wraz z tym przesunięciem najistotniejszy w dziejach idei europejskiej podział na cywilizowane Południe i barbarzyńską Północ zostaje przyćmiony przez przeciwstawienie oświeconego Zachodu i zacofanego

[309] R. M. Dainotto, *Europe (In Theory)*, Durham–London 2007, s. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wschodu[310]. Pochód wolności przez dzieje jest odtąd jak wędrówka słońca po niebie – opuściła Wschód i zawitała nad Europę Zachodnią, która staje się jedyną Europą *sensu stricto*. Proces historyczny układa się w uniwersalny, linearny i teleologiczny schemat, zogniskowany wokół zachodniej szpicy Europy. Decydującym kryterium postępu okazuje się natomiast zdolność do spisania i rozumnego ujęcia dziejów. Ta zaś przysługuje zwycięzcom, czyli najbardziej rozwiniętym narodom Europy.

Geofilozofia osiadła nie ogranicza się do ustanawiania stosunków Europy z jej zewnętrzem – podział na część europejską i orientalizowaną reprodukuje się także w ramach poszczególnych narodów. To zjawisko jest bardzo wyraźne w przypadku ojczyzny autora *Europe (In Theory)*: Włosi nie tylko są orientalizowani jako stereotypowi południowcy, zacofani gospodarczo Europejczycy, którym obce są protestancka etyka pracy, dyscyplina i dobra organizacja, ale także są narodem wewnętrznie podzielonym na Północ i Południe[311]. Część północna z większym powodzeniem aspiruje do europejskości – jest bardziej uprzemysłowiona i zurbanizowana, podczas gdy południe skupia w sobie wszelkie stereotypy, które dotykają Włochów jako całość w optyce Europejczyków z Północy – uchodzi ono za siedlisko przestępczości, brudu, biedy, niewydajnej gospodarki rolnej, struktur mafijnych, amoralnego familiaryzmu. Pytanie, które odżyło przy okazji kryzysu integracji europejskiej – „jak zintegrować Południe?" – stale towarzyszy Włochom w ich wewnętrznych debatach: „jak zintegrować nasze Południe?"[312], nazywane niekiedy na kolonialną modłę „wewnętrzną Afryką" czy „włoskimi Indiami"[313]. Europejska tożsamość krystalizuje się wraz z konstrukcją południa kontynentu jako wewnętrznego Innego – kraje śródziemnomorskie zarazem są i nie są w Europie, o czym dobitnie przypomniał kry-

[310] M. A. Cichocki, *Północ i Południe. O polskiej polityce, historii i kulturze*, Warszawa 2020, s. 12–17.

[311] R. M. Dainotto, op. cit., s. 54–55.

[312] N. Bouchard, V. Ferme, *Italy and the Mediterranean. Words, Sounds and Images of the Post-Cold War Era*, London 2013, s. 57–58.

[313] E. De Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, przeł. W. Marucha, Warszawa 1971, s. 39–40.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zys strefy euro ostatnich lat. W jego trakcie zadłużeni południowcy (Włosi, Grecy, Hiszpanie, Portugalczycy) wraz z Irlandczykami byli określani jako kraje PIIGS (*ang.* „świnie").

Możliwość ustanowienia Europy Zachodniej w pozycji centrum świata, które własną miarą mierzy poziom rozwoju innych części świata, było możliwe dzięki uzyskaniu – po raz pierwszy w historii – przewagi politycznej, gospodarczej, technologicznej, militarnej czy kulturowej. Historycy systemu-świata przekonują nas, że ten europejski przywilej jest świeżej daty. Chociaż europocentryczna teoria społeczna objawia tendencje do projektowania tego przywileju wstecz aż do starożytności i do odczytywania całej historii Europy w kategoriach realizacji czekającej jej uniwersalistycznej misji, to w rzeczywistości przywilej ten jest zdobywany mozolnie, począwszy od epoki oceanicznej ekspansji i względem Azji krystalizuje się dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku[314]. Tym materialnym przemianom towarzyszą także przeobrażenia dyskursu, który staje się narzędziem legitymizacji europejskiej supremacji w świecie. Edgar Morin ujmuje to zwięźle: „Nowoczesna Europa kształtuje się, tracąc Stary Świat (1453 – Bizancjum), odkrywając Nowy Świat (1492) i wybierając sobie inny świat (Kopernik, 1473–1543). Dwa wieki później ta Europa zmieni świat"[315].

W klasycznych pracach z zakresu historii idei Europy Peter Burke i Denys Hay demonstrują, że to właśnie w tych okolicznościach – po 1700 roku – odżywa antyczny termin „Europa", który wypiera wcześniejszy, zabarwiony teologicznie koncept *christianitas*. Odżywa wraz ze swoim orientalistycznym bagażem. Idea Europy pomaga zreorganizować przestrzeń geopolityczną w miejsce dezintegrującego się teologiczno-politycznego kompleksu papiestwa i cesarstwa. To właśnie ta potrzeba wynalezienia nowego, mediującego

---

[314] J. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250–1350*, przeł. A. Bugaj, Kęty 2012, s. 11–20; A. G. Frank, *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej*, http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm (dostęp: 27.12.2017); E. R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009, s. 437–444.

[315] E. Morin, op. cit., s. 31.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uniwersalizmu, który mógłby zastąpić ideę *christanitas*, przyczynia się do renesansu idei europejskiej.

W wiekach średnich idea ta zostaje przechowana i przywoływana, ilekroć Europie zagraża „wschodnia barbaria". Najeźdźców obsadza się wówczas w ramach osiadłej geofilozofii pochodzącej z okresu starożytnych wojen grecko-perskich. Trzeba pamiętać, że termin „Europejczycy" pojawia się po raz pierwszy u Izydora z Sewilli w 732 roku na określenie chrześcijan i barbarzyńców odpierających najazdy islamskich wojowników[316]. „Europejczycy" powracają w wypowiedziach papieża Piusa II w kontekście upadku Konstantynopola w 1453 roku, pojawia się w nich także przymiotnik „europejski"[317]. W roli wspólnych wrogów Europy, którzy przyczynili się do jej ukonstytuowania, Burke wymienia także najazdy Mongołów. Europa dojrzewała zatem jako termin jednoczący i defensywny, nawet jeśli w średniowieczu odwoływano się do niej zdecydowanie rzadziej niż do terminów proweniencji teologicznej. Kiedy zjednoczenie pod egidą papieża czy cesarza było już niemożliwe, a Kościół został rozdarty przez reformację, Europa pojawiła się w miejsce *christianitas*. Hay pokazuje, że do XIV wieku dla Europy niezbyt istotny jest antyczny podział Wschód–Zachód. Nie tylko istnieje jeszcze Bizancjum, a chrześcijaństwo łacińskie organizuje krucjaty do Ziemi Świętej, ale także pochodzenie Turków wywodzi się, podobnie jak Franków i innych ludów europejskich, od Trojan jako wspólnych przodków[318]. Status muzułmanów do tego czasu odpowiada statusowi heretyków – są to ludzie, którzy zbłądzili w kwestiach wiary, ale należą do uniwersalizmu chrześcijaństwa. Wiek XIV doświadczy zmian na każdym z tych pól. W związku z dojmującym zanikiem chrześcijaństwa poza Europą dojdzie do utożsamienia *Christendom* z kategoriami geograficznymi. Odżyje wówczas interpretacja wojen starożytnych – trojańskiej i grecko-perskiej – jako odwiecznej konfrontacji Europy i Azji, a wraz z tym procesem powróci antyczna, orientalistyczna geofilozofia osiadła.

---

316 J. Le Goff, *The Birth of Europe*, Oxford–Malden–Carlton 2003, s. 27.

317 N. Bisaha, *Introduction*, w: A. S. Piccolomini, *Europe (c. 1400–1458)*, Washington D.C. 2013, s. 10–16.

318 D. Hay, *Europe. The Emergence of an Idea*, Edinburgh 1957, s. 51–52.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Inny impuls, by odejść od idei *christanitas* ku Europie, przynosi „odkrycie" Nowego Świata. Indie Zachodnie należało sobie podporządkować. Począwszy od 1492 roku, Europa stawała się jednością w stosunku do Nowego Świata, a wraz z zyskiwaną w nim potęgą także w koloniach w Azji czy Afryce[319]. Symboliczny rok 1492 – kiedy na Półwyspie Iberyjskim kończy się rekonkwista, katolicka Hiszpania zarządza wygnanie muzułmanów i Żydów, a Krzysztof Kolumb wyrusza odkryć zachodnią drogę do Indii, Europa z osaczonej, zepchniętej do obrony jednostki terytorialnej na nowo stanie się imperium. Warto pamiętać, że zamorska ekspansja, która rozpocznie się wraz z docieraniem do brzegów Ameryk, była poprzedzona energiczną chrystianizacją zamieszkujących wschód i północ Europy ludów pogańskich. Ciąg realizowanych w latach 950–1350 procesów ekspansji (podboju, kolonizacji i ewangelizacji pogan, ujednolicania obrządku, rozpowszechnienia zakonów), który historycy Robert Bartlett i Richard Dawson określili wprost jako „tworzenie Europy", pozwolił oblężonemu dotąd chrześcijaństwu rozszerzać się we wszystkich kierunkach[320]. Między obiema europejskimi ekspansjami – późnośredniowieczną, północno-wschodnią, prowadzoną na kontynencie, i wczesnonowożytną, zachodnią, atlantycką – można wskazać pewne istotne podobieństwo. Jak pisze Bartlett, ostatnie chrystianizowane ludy pogańskie w Europie (Irlandczycy, Rusini, Słowianie) często były traktowane jako chrześcijanie jedynie z nazwy[321]. Pozycja Europy po roku 1492 zostanie ufundowana na różnicy kolonialnej (w Nowym Świecie) i na *quasi*-kolonialnym stosunku do mieszkańców peryferii Europy.

W uniwersalizmie chrześcijaństwa Inny zajmował pozycję liminalną. Był dzieckiem bożym, synem jednego ojca, a jeśli zbłądził, wyrzekł się wiary lub dopuścił się herezji, należało go schrystianizować. W tym sensie Inny – jak Żydzi, starsi bracia w wierze czy muzułmanie-heretycy – był Innym „wewnętrznym". Zupełnie od-

[319] P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*, s. 25.

[320] R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950––1350*, przeł. G. Waluga, Poznań 2003, s. 19; R. Dawson, *Tworzenie się Europy*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 281.

[321] R. Bartlett, op. cit., s. 40.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mienny stosunek do Innego wykuwał się w procesach podboju Nowego Świata. Zdaniem Tzvetana Todorova spotkanie Europejczyków z amerykańskimi Innymi było w zasadzie „odkryciem", które skutkowało ich „zakryciem"[322]. W obu przypadkach dała o sobie znać, mówiąc językiem Foucaulta, wola wiedzy, która okazywała się dążeniem do władzy przez poznawanie[323]. Odkrywanie wpisało się w porządek panowania, ponieważ jego podstawą był fundujący dla kolonializmu podział na aktywny podmiot poznający (Europejczyk) i bierny przedmiot poznawany (Indianin). Ten drugi nie mógł sam siebie reprezentować, musiał być reprezentowany; nie mógł za siebie mówić, trzeba było mówić w jego imieniu; nie mógł oglądać świata za pomocą własnych kategorii, należało wpoić mu racjonalność europejską.

Todorov przekonująco dowodzi, że otwarcie zachodniego horyzontu było w istocie pozorne – Inny mógł zostać poznany tylko o tyle, o ile dawał się wpisać jakoś w zdefiniowany uprzednio horyzont europejskich oczekiwań. W praktyce, jak pisze bułgarsko-francuski filozof, mógł zostać jedynie zasymilowany lub zniszczony. Alternatywna forma życia była dla Europejczyków nieakceptowalna[324]. Do ich odkryć stosuje się znany cytat Stanisława Lema, który stwierdza pozorność otwartości i ciekawości, z jaką ludzkość przystępuje do eksploracji przestrzeni kosmicznej (i z jaką Europa przystępowała do kolonizacji):

> Wcale nie chcemy zdobywać kosmosu, chcemy tylko rozszerzyć Ziemię do jego granic. Jedne planety mają być pustynne jak Sahara, inne lodowate jak biegun albo tropikalne jak dżungla brazylijska. Jesteśmy humanitarni i szlachetni, nie chcemy podbijać innych ras, chcemy tylko przekazać im nasze wartości i w zamian przejąć ich dziedzictwo. Mamy się za rycerzy świętego Kontaktu. To drugi fałsz. Nie szukamy nikogo oprócz ludzi. Nie potrzeba nam innych światów. Potrzeba nam luster.

---

[322] T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 59.

[323] M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 51.

[324] T. Todorov, op. cit., s. 272.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Nie wiemy, co począć z innymi światami. Wystarczy ten jeden, a już się nim dławimy[325].

W przypadku „najbardziej zdumiewającego spotkania w dziejach"[326], jak Todorov określa kontakt europejskich wypraw z Nowym Światem, porównując je zresztą z odkryciem obcej planety, moglibyśmy powiedzieć, że Europejczycy nie chcą wcale odkrywać świata, ale rozszerzyć Europę do jego granic. Kolonizacja zakłada projektowanie na pozaeuropejskie zewnętrze wewnątrzeuropejskich kategorii i wyobrażeń – zwrotnie zaś, jak zauważa Michel Foucault, kolonie wpływają na przeobrażenie wewnętrznych ekskluzji w Europie, są „bumerangiem"[327], który powraca do Europy i ustanawia kolonizację wewnętrzną w postaci hierarchii społecznych. O ile procesy europeizacji (czy westernizacji) można określić planetarnymi, to ich charakter nie jest wcale uniwersalistyczny. Zamiast zrównywać i uniformizować, wprowadzają one raczej asymetrie. Dostarczają nowej normy, nowej europocentrycznej miary, na podstawie której partykularyzują „resztę świata".

Głębokie przemiany w stosunkach z zewnętrzem wpłynęły także na tryb, w jakim przebiegała wewnętrzna reorganizacja Europy po rozpadzie uniwersalizmu papiestwa i cesarstwa. Według Burke'a idea Europy odpowiadała na to wyzwanie, będąc zarazem koncepcją wewnętrznej równowagi sił czy też przeciwwagi dla imperialnych ambicji poszczególnych monarchów, którzy chcieliby zająć miejsce pozostawione po władzy papieskiej i cesarskiej[328]. Wiemy już, że nie możemy rozpatrywać wewnętrznej geofilozofii Europy w całkowitej separacji od ewolucji zewnętrznych granic. Otoczenie Europy zawsze przyczyniało się do produkowania hierarchii w jej wnętrzu, tak jak i procesy hierarchizowania przebiegające we wnętrzu miały swoje konsekwencje na zewnątrz.

Przykładowo konfrontacja chrześcijaństwa z herezją i schizmami odpowiadała za to, że muzułmanie byli postrzegani w ka-

---

[325] S. Lem, *Solaris*, Warszawa 1982, s. 90.
[326] T. Todorov, op. cit., s. 10.
[327] M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 10.
[328] P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*, s. 26.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tegoriach heretyków. Ale ten sam mechanizm dyskursywny działał także w przeciwnym kierunku. Jak zwraca uwagę Monika Bobako, konfrontacje z islamem skutkowały narastającą wrogością do innowierców mieszkających w Europie[329]. Zjawisko wzmacniania się zewnętrznych i wewnętrznych wykluczeń nie ogranicza się do kwestii muzułmańskiej: w tym samym kontekście możemy rozpatrywać procesy jednoczesnego urasowiania rodzimego proletariatu w związku z kolonializmem i proletaryzowania ludności kolonialnej czy fenomen „żydokomuny" – połączenia w jedną figurę dwóch kategorii obcego wichrzyciela (Żyda i komunisty), który jest tyleż wewnętrzny, co zewnętrzny, żyje wśród nas, ale obok, albo przebywa za granicą, lecz – wedle osób używających tej figury – stale pociąga za sznurki i wpływa na nasze życie.

Warto przywołać w tym kontekście badania innego czołowego krytyka orientalizmu, Aziza Al-Azmeha, który podkreśla, że określenia „Saracen" i „Maur", w których wyrażała się wrogość europejskich chrześcijan do muzułmanów w średniowieczu, a zwłaszcza podczas krucjat, były stosowane jako wykluczające określenia również w odniesieniu do pogańskich plemion północnych, heretyków, niepopularnych cesarzy rzymskich czy negatywnych bohaterów z historii biblijnych – kiedy Wilhelm Zdobywca wyprawił się na Wyspy Brytyjskie, nazywał swoich przeciwników Saracenami[330]. Etykietki Saracena i Maura funkcjonowały jako schrystianizowane odpowiedniki barbarzyńcy. Wraz z przejściem od *Christendom* do Europy zostały one zastąpione przez podmiotowości odpowiadające niższym szczeblom rozwoju w historiozoficznym dyskursie postępu cywilizacyjnego. Klasyfikacje te dotyczyły zarówno peryferii pozaeuropejskich, jak i wnętrza Europy.

Zatem nowożytne wyłonienie się idei Europy na pozycję konceptu reorganizującego przestrzeń dawnego *christianitas* w żadnej mierze nie polegało na wyidealizowanym znoszeniu podziałów, hierarchii czy uprzedzeń. Przeciwnie, proces ten wiązał się z absorpcją

[329] M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017, s. 167.
[330] A. Al-Azmeh, op. cit., s. 177–178.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

antycznej geofilozofii europejskiej, z jej przetworzeniem i dostosowaniem do nowych okoliczności politycznych. W *Kryzysie świadomości europejskiej* Paul Hazard stwierdził, że o narodzinach Europy możemy mówić, kiedy jej ciało zostanie oczyszczone na swoich granicach: na Zachodzie ustaje zagrożenie najazdami Wikingów[331], na Południu słabnie potęga turecka, a na Wschodzie europeizująca się Rosja stanowi tamę dla azjatyckich hord[332]. Żeby powstała Europa, konieczne jest wyplenienie z niej nomadyzmu, zamknięcie jej terminali.

Opisaną tu zmianę można uchwycić także na poziomie wizualnych reprezentacji Europy. W *The Image of Europe* Michael Wintle pokazuje, opierając się na obszernym zestawie ikonografii, w jaki sposób w przejściu od *christianitas* wyłania się ciało Europy – księżniczki, której jest przeznaczone władanie kontynentami i morzami. Krystalizuje się wyraźnie kontrast między Europą a jej konstytutywnym zewnętrzem: przewaga europejska, bogactwa, splendor i chwała są produkowane przez sprowadzenie innych kontynentów do pozycji podległych, ubogich dzikusów, uczących się od Europy cywilizowanych zachowań i postępu[333]. Przykładowo prześledzona zmiana zachodzi w odniesieniu do biblijnego patrona Europy, Jafeta. Syn Noego będzie odtąd przedstawiany jako wyróżniony spadkobierca, który miał otrzymać od Boga rozległą przestrzeń, a jego brat Cham, symbolizujący Afrykę, zrośnie się z wizerunkiem czarnoskórego niewolnika, uprawomocniając atlantycki handel Afrykańczykami. W ten sposób historia, która wspierała pogląd o wspólnym stworzeniu ludzkości i uniwersalizmie Kościoła, przyczyni się do biologicznego rasizmu i legitymizacji niewolnictwa[334].

Badania Wintle'a potwierdzają także, że wyłonienie się idei Europy przyczyniało się do reinterpretacji hierarchii w jej łonie. Britania, Germania czy Marianna wyłaniały się jako narodowe per-

---

[331] M. Mollat du Jourdin, *Europa i morze*, przeł. M. Bruczkowska, Warszawa 1995, s. 57.

[332] P. Hazard, op. cit., s. 384.

[333] M. Wintle, *The Image of Europe. Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages*, Cambridge 2009, s. 58.

[334] Ibidem, s. 180–189.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sonifikacje księżniczki Europy (zob. il. 22)[335]. W jej wizerunku Europy-kobiety łączyły się motywy dostojnej królowej, jak i poczciwej dziewicy, której trzeba bronić przed gwałtem z wewnątrz i z zewnątrz[336]. Jeśli więc Europa stała się zrośniętym organizmem, to jego budowa była hierarchiczna, wyobrażana na wzór anatomiczny: Europa ma duszę i ciało, kierowniczy umysł i posłuszne mu członki. W innym wariancie, również popularnym w kulturze wizualnej, europejskie narody są portretowane jako rodzina, w której istnieje hierarchia dojrzałości.

„Kontynentalizacja" Europy, wyrwanie jej z większej całości Eurazji i zyskanie przez nią własnego ciała legitymizowały transgresyjny dyskurs europejski: Europa jest kobietą spoglądającą za horyzont, centrum świata, z którego promieniuje postęp, brzegiem, z którego rozpoczyna się ekspansja, kolonizacja i totalizacja Innośći[337]. Jak stwierdza Gerard Delanty:

> Jedną z głównych cech Europy jako jednostki geopolitycznej jest proces, w którym centrum penetruje peryferia w celu stworzenia systemu kontroli i zależności. Europę jednoczył kolonializm i podboje, a nie pokój i solidarność. Każdy, kiedykolwiek stworzony model Europy generował antymodel[338].

Ciała Europy nigdy jednak nie udaje się zupełnie oczyścić. Zawsze tworzą się w nim jakieś zatory, pewne członki odmawiają mu posłuszeństwa, pojawiają się wrogie infekcje. Bez względu na to, jak bardzo chcielibyśmy to ukryć, Europa pozostaje zawsze w jakimś stopniu „barbarzyńska", skażona naleciałościami, wędrówkami ludów i idei[339]. Jak ujmuje to Achille Mbembe:

> Wyobrażeniowa fiksacja na obcym, muzułmaninie, kobiecie w chuście, uchodźcy, Żydzie czy Murzynie pełni w tym kontekście funkcję

[335] Ibidem, s. 400.
[336] Ibidem, s. 397–398.
[337] M. Pfister, *Europa/Europe: Myths and Muddles*, w: *Myths of Europe*, eds. R. Littlejohns, S. Soncini, Amsterdam–New York 2007, s. 31.
[338] G. Delanty, *Odkrywanie Europy*, s. 15.
[339] K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> obronną. Nie chcemy przyznać, że tak naprawdę nasze ja zawsze kształtowało się w opozycji do innego – Murzyna, Żyda, Araba, obcego, którego wprawdzie zinterioryzowaliśmy, ale w sposób regresywny; że w gruncie rzeczy składamy się z różnych zapożyczeń od obcych podmiotów i w związku z tym zawsze byliśmy ISTOTAMI GRANICZNYMI[340].

Każdy ruch uniwersalizacji reprodukuje współrzędne osiadłej geofilozofii – partykularyzm, zamiast zostać zniesiony, powraca w jakiejś przetworzonej formie zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz Europy. Niekompletna uniwersalizacja uchyla natomiast przedsionki ku terminalom: drogom ucieczki, subwersywnym upodmiotowieniom.

Europejska nowoczesność z trudem dochodziła do kłopotliwego odkrycia, że jej przeciwieństwo – nie-rozum, fetyszyzm, myślenie magiczne, dzikość, barbarzyństwo – nie jest własnością ludów pozaeuropejskich ani przednowoczesnych, ale tajemnicą skrywaną i wypieraną przez nią samą. Zgrabnie podsumowuje ten wątek Hartmut Böhme:

> We wszystkich obszarach powtarzał się ten sam schemat: fetyszyzm, których chciano widzieć „na zewnątrz" – w Afryce, na wczesnych etapach historii, u przednowoczesnych wyznawców zabobonów, u zboczeńców, bezmyślnych konsumentów – przede wszystkim i ostatecznie jest przemożną siłą obecną we „wnętrzu" nowoczesnej Europy[341].

Niemożliwość delegowania zewnętrza do osnutej w mroku Afryki i odkrycia w Europie jej „wewnętrznej Afryki" komplikowała zadanie polegające na ustaleniu geograficznej delimitacji Europy, wyznaczeniu jej granic zarówno fizycznych, jak i odnoszących się do tożsamości. Tego rodzaju próby zawsze utrudniało uparte trwanie przestrzeni transgranicznych spotkań, przepływów, kontaminacji, hybrydyzacji. Te pęknięcia na murach Europy rzucały długie cienie do wewnątrz jej obszaru.

---

[340] A. Mbembe, *Polityka wrogości*, przeł. U. Kropiwiec, Kraków 2018, s. 52.

[341] H. Böhme, *Fetyszyzm i kultura. Inna teoria nowoczesności*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2012, s. 445.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jednym z najważniejszych terminali pozostaje od czasów wojen grecko-perskich pogranicze wschodnie – przez rzymski *limes*, chrześcijańskie przedmurze Europy, po żelazną kurtynę i obecne zewnętrzne granice Unii Europejskiej. Jak zauważa Larry Wolff, pojęcie Europy Wschodniej było potrzebne jako konstytutywny Inny Zachodniej, czyli właściwej Europy – w przeciwieństwie do Orientu był to Inny na tyle bliski, że mógł służyć jako poręczny materiał w komparatystyce czy jako pole eksperymentu dla reform społecznych[342].

W wytwarzaniu wschodniej europejskości przemożną rolę odgrywała geografia. Aż do XVI wieku Europejczycy nie wiedzieli nawet o istnieniu gór Ural, na których dziś wspierają się zwykle wschodnie rubieże Europy[343]. Delimitacja ta nie została zresztą zaakceptowana od razu, bez kontrowersji i raz na zawsze. Granica wędrowała to na zachód, to znów na wschód, w zależności od bieżących wydarzeń politycznych[344]. Kontrowersje budziło nie tylko to, gdzie wyznaczyć granicę między Europą a Azją, lecz czy w ogóle należy ją przeprowadzać[345]. Wraz z opanowaniem Syberii przez Rosję związek Europy i Azji był wyznaczony pytaniem o przynależność Rosji do Europy: czy Europa obejmuje całość cesarstwa, czy tylko jego europejską część – część, której wyznaczenie samo w sobie pozostaje przecież równie problematyczne co delimitacje kontynentalne. Filozofowie oświecenia – Monteskiusz, Wolter, podążający śladem Leibniza – wprowadzili Rosję do europejskiej rodziny[346]. Inni ważni ideolodzy Europy, w tym historyk Oskar Halecki, paneuropeista Richard Coudenhove-Kalergi czy brytyjski premier Winston Churchill, widzieli w niej imperium azjatyckie[347], reprezentantkę orien-

---

[342] L. Wolff, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*, przeł. M. Janowski, Kraków 2020.

[343] G. Delanty, *Odkrywanie Europy*, s. 81.

[344] W. H. Parker, *Europe: How Far?*, „The Geographical Journal" 1960, Vol. 126, No. 3, s. 278–297.

[345] A. Masoero, *Russia Between Europe and Asia*, w: *The Boundaries of Europe. From the Fall of the Ancient World to the Age of Decolonisation*, ed. P. Rossi, Berlin 2015.

[346] I. B. Neumann, *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis 1999, s. 65–113.

[347] H. Mikkeli, op. cit., s. 157–176.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

talnego despotyzmu[348]. Zgłaszano także propozycje hybrydowe – pisarz Fiodor Dostojewski traktował Rosję jako depozytariuszkę idei Trzeciego Rzymu, która zbawi Europę od jej zepsucia[349]; eurazjaniści snuli wizję jedności kontynentalnej od Atlantyku po Pacyfik, którą przeciwstawiali cywilizacji zachodniej[350].

Swój wkład w dyskursywne wykluczanie Rosji z Europy mieli intelektualiści pochodzący z państw, które tradycyjnie swoją bliskość do Paryża, Londynu czy Berlina mierzą stopniem odległości od Moskwy. Jednakże, jak zauważa historyk Perry Anderson[351], myśliciele z rozdartej między Wschodem a Zachodem *Zwischeneuropy*[352] (Międzyeuropy), tacy jak Czesław Miłosz[353], Milan Kundera[354], Vaclav Havel[355] czy György Konrád[356], określając swoje kraje Europą Środkową – czy też, gdy w grę wchodzą proniemieckie sympatie, *Mitteleuropą*[357] – zyskiwali niewiele. Nadal nie wiadomo, gdzie miałaby się znajdować Europa Wschodnia i trudno uwierzyć, żeby miałby to być akurat niewielki obszar gdzieś między Bugiem a Dnieprem. To dlatego wypychanie Rosji z Europy nigdy nie gwarantowało Polakom, Czechom czy Węgrom o proeuropejskich aspiracjach, że znajdą się po upragnionej zachodniej stronie. Równie dobrze mogą oni stać się ofiarą tej samej operacji, którą usiłują wykonać, i wypaść z Europy.

Nawet koncept przedmurza Europy, który miał zabezpieczyć w czytelny sposób wschodnią granicę, nie był wolny od aporii. Jak pokazał historyk Janusz Tazbir, koncept ten – historycznie wiązany

---

348 K. A. Wittfogel, *Władza totalna: studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, Toruń 2002.

349 C. Dalipagic-Czimazia, *Dostoyevsky and Europe*, Strasbourg 1993.

350 A. Dugin, *Podstawy geopolityki*, przeł. A. Radlak, Warszawa 2019, s. 191–201.

351 P. Anderson, *The Europe to Come*, „London Review of Books" 1996, January 25.

352 J. Szűcs, *Trzy Europy*, przeł. J. M. Kłoczkowski, Lublin 1995.

353 C. Miłosz, *O naszej Europie*, „Kultura" 1986, nr 4.

354 M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie" 1984, nr 5.

355 V. Havel, *Siła bezsilnych*, w: *Antologia czeskiego eseju. B. Hrabal, M. Kundera, V. Havel, J. Kroutvor, V. Benda, V. Černy*, Kraków 2001.

356 G. Konrád, *Czy można jeszcze śnić o Europie Środkowej?*, „Prezentacje" 1989, nr 7–8.

357 F. Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie tylko z Polską, ale i z Węgrami, Habsburgami, Bizancjum, Rosją, a nawet Wenecją – miał pomóc w zabezpieczeniu granic Europy przed najazdami barbarzyńców i innowierców (Mongołów, Tatarów, Turków, a w XX wieku – radzieckiego komunizmu), jednak okresy wojennej konfrontacji były rzadsze niż te, w których dochodziło do pokojowej współpracy, a nawet sojuszy politycznych czy zintensyfikowanej wymiany[358]. Chrześcijanie i muzułmanie nierzadko maszerowali pod jednym sztandarem – dowodzi Ian Almond[359]. Kraje przedmurza pełniły raczej funkcję membrany, która regulowała stosunki Europy z jej zewnętrzem, przyczyniając się tym samym do zacierania wschodniej granicy, a nie do jej umacniania.

To właśnie przed domknięciem wschodniego terminalu przestrzegała Maria Janion, rzucając – w kontekście dyskusji o akcesji Polski i innych państw Europy Środkowo-Wschodniej do Unii Europejskiej – hasło „do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi"[360]. Literaturoznawczyni rozwinęła koncept „niesamowitej Słowiańszczyzny", przez którą rozumiała stłumioną Inność tożsamości europejskiej. Niesamowita Słowiańszczyzna to dla Janion coś więcej niż tylko geograficzne zewnętrze Europy Zachodniej. Jest ona odczytywana przez badaczkę w paradygmacie romantycznym, jako duchowość będąca kontrapunktem dla zracjonalizowanej, zimnej i materialistycznej kultury zachodniej. Co ważne, Janion nie szuka jednak jakiegoś wschodnioeuropejskiego czy słowiańskiego partykularyzmu – uczuciowości, duchowości czy sensualizmu, które można w ramach binarnej opozycji przeciwstawić racjonalistycznemu biegunowi europejskości i oprzeć na nich jakiś nacjonalistyczny słowianofilski czy panslawistyczny projekt polityczny.

Janion nie zadowalała się alternatywą (zachodnio)europejskiego uniwersalizmu i wschodniego/słowiańskiego partykularyzmu. Dołączenie do Europy, ale bez „naszych umarłych", romantycznych duchów, widm, guseł, nastrojowości, nieasymilowanej inności, oznaczałoby przymusową i destrukcyjną okcydentalizację. Autorka

[358] J. Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.

[359] I. Almond, *Two Faiths, One Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*, Cambridge 2009.

[360] M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

porównuje chrystianizację Słowian do podboju Ameryki, który skutkował anihilacją Innego Europy[361]. Ale opór wobec spotkania z Zachodem prowadziłby do zasklepienia się w ustabilizowanej tożsamości, a taki proces okazałby się dla słowiańskości równie niebezpieczny co zewnętrzna kolonizacja. Janion interpretuje bowiem Słowiańszczyznę wprost w poststrukturalistycznych ramach filozofii Deleuze'a i Guattariego[362]. Jej projekt jest także bliski Derridiańskiej Europie postrzeganej w perspektywie widmontologii: ugaszczania widm jako nieasymilowanej Inności[363].

Tożsamość słowiańska jest dla Janion „nomadyczna", a więc nie-tożsama ze sobą[364]. Odzyskanie słowiańskości nie wymaga odzyskania różnicy, lecz różnicowania: „wyjścia poza granice oficjalnego ładu, rozbicia uniwersalizmu zarówno chrześcijańskiego, jak i oświeceniowego i wsłuchania się w to, co inne i różne, a zarazem zapomniane"[365]. W ten sposób Słowiańszczyzna, wykluczona z historiozofii Heglowskiej jako zewnętrze pochodu Ducha przez dzieje, okazuje się zapowiedzią tego, co „rzeczywistość w sobie skrywa: czegoś nienazwanego, nieludzkiego, nadludzkiego, niewyjaśnialnego, niezrozumiałego", czegoś, z czego „wyłaniały się zarysy nowego kontynentu"[366]. Nie należy przez to rozumieć po prostu poszerzania się geograficznego zakresu Europy, ale wprawienie w aporię domykanej, osiadłej geofilozofii Europy, która nie może się obejść bez kreślenia czytelnych granic i zewnętrza.

Istotną rolę w propozycji Janion odgrywają Kresy Wschodnie jako *limes* europejskości, interpretowane przez nią jako granica tajemnicza i niemożliwa do zabezpieczenia, bezpański pas, usiany posterunkami zabezpieczającymi przed najazdami wschodnich hord[367].

---

[361] Eadem, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 54.
[362] Ibidem, s. 55, 74, 90, 113.
[363] M. Krzykawski, *Ugaszczanie duchów. Europa Janion, Europa Derridy*, w: *Dyskursy*, s. 21–40.
[364] M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 51.
[365] Ibidem.
[366] Ibidem, s. 66–67.
[367] Ibidem, s. 166–167.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Dzikie Pola okazują się przestrzenią zbiegostwa, w której wyrzutki – Kozacy – tworzą swoje sicze, społeczności koczownicze, zbójeckie, pirackie. Schmittiański *nomos* Europy i tutaj jest podmywany przez wykorzeniony *anomos*. Janion podkreśla zresztą, że romantycy portretują wschodnie stepy w kategoriach wzburzonego, nieujarzmionego morza, a Kozaków jako penetrujących je piratów[368] (Nestor Machno, anarchistyczny przywódca Wolnego Terytorium we wschodniej Ukrainie, zyskał przydomek „pirat stepowy")[369]. Pragnienie kolonizacji, udomowienia i polonizacji Kresów wyraża ekspansywny europejski uniwersalizm – nomadyczna Słowiańszczyzna musi zostać poddana sedymentacji i wpisana w siatkę osiadłej geofilozofii[370]. Procesy ujarzmiania stepowego pogranicza w Europie Wschodniej będą trwać po wiek XVIII i XIX[371].

Janion owo zamknięcie słowiańskiego terminalu przyrównuje wprost do dokonanego przez Herodota i innych greckich autorów obsadzenia wschodniego sąsiada w pozycji Innego, ale zauważa też, że Inny jako barbarzyńca nigdy nie przestawał budzić lęku co do swoich zalet i faktycznej wyższości nad „Nami"[372]. Powołana granica – terytorialna i tożsamościowa – wprowadza podział w obręb niejasnego pogranicza, a tym samym blokuje „transkulturację, przenikanie się kultur, ich kontaminację, hybrydyczność i niejednoznaczność"[373]. Europa Środkowo-Wschodnia jest owocem przekształcenia Słowiańszczyzny, Europy-terminalu, Europy-pogranicza w Europę osiadłą, przeciwstawioną Orientowi – temu wszystkiemu, co nomadyczne, koczownicze, nieujarzmione, ponadzmysłowe, tajemnicze, duchowe. Stając się strefą buforową między Wschodem a Zachodem, Europa Środkowo-Wschodnia jest rozrywana przez sprzeczne ciągoty: raz ku okcydentalizacji, raz ku zerwaniu z Europą i Zachodem.

Konsekwencją tego procesu jest tendencja do orientalizowania czy „urasawiania" swojego wschodniego sąsiada, gra symboliczna

---

[368] Ibidem, s. 168–169.
[369] S. Łubieński, *Pirat stepowy*, Wołowiec 2012.
[370] M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 170.
[371] W. H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*, Chicago–London 1964.
[372] M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 176.
[373] Ibidem, s. 177.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o bycie uznanym za ostatni bastion europejskości[374]. Przejawia się ona w walce ze „Wschodem, który jest w nas"[375] (Marek J. Siemek), w „rugowaniu Azji"[376] (Barbara Skarga) czy przepracowywaniu wewnętrznego *homo sovieticus*[377] (Józef Tischner) – walce, która charakteryzowała przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku bloku socjalistycznego i składała się na dominujący dyskurs „powrotu do Europy"[378]. Pedagogiczna relacja, w której Wschód Europy pobiera na Zachodzie lekcje z europejskości, jest niezbędna, by zabezpieczyć europejski uniwersalizm. Jak zauważył Foucault:

> Wschód stanowi jeden z podziałów w uniwersalności zachodniego *ratio*: Wschód […] oddany kolonizatorskiemu rozumowi Zachodu, a zarazem w jakiś sposób nieprzystępny, bo zawsze będzie granicą – nocą początków, z której Zachód powstał, choć zarysował w niej linię podziału, Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest, choć musi tam szukać swojej pierwotnej prawdy[379].

Marginalizowany i traktowany jako anomalia wobec zachodniej normy, Wschód będzie stawał się strefą przejścia, ale w zupełnie innym znaczeniu niż terminal w rozumieniu Guénouna czy pogranicze u Janion. Nie będzie to już amorficzna strefa przechodzenia od jednej nietożsamości do drugiej, w której rodzą się potwory, liminalne nieczyste duchy, takie jak hrabia Drakula[380]. Będzie to strefa przejścia, o której pisał politolog Boris Buden – zbiorowego doga-

---

374 M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowianie. Przypadek polski po 1989 roku*, w: *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, red. P. Żuk, Warszawa 2010.

375 M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 325.

376 B. Skarga, *Deformacje człowieka na Wschodzie i na Zachodzie*, w: *Spór o Polskę 1989–1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1999, s. 596.

377 J. Tischner, *Etyka solidarności i „Homo sovieticus"*, Kraków 2005, s. 143.

378 J. Grzymski, *Powrót do Europy – polski dyskurs. Wyznaczanie perspektywy krytycznej*, Warszawa 2016.

379 M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 8.

380 A. Pyzik, *Biedni, ale sexy. Zderzenia kulturowe na Wschodzie i Zachodzie Europy*, przeł. M. Wojtyna, Gdańsk 2018, s. 90–91.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niania Europy przez państwa zapóźnione, które po 1989 roku z bohaterów przemian zostały strącone do roli uczniaka europejskości, wychowywanego do nowej roli[381].

Przejście, które polega na nadrabianiu dystansu, wymaga istnienia licznych przesłanek świadczących o tym, że „normalność", którą wyznacza Zachód, pozostaje na razie nieosiągalna. Gdy podczas naszych peregrynacji usiłujemy naszkicować mapę mentalną Europy, uciekamy się do orientalizowania i stereotypizacji Innego – zwracamy uwagę na takie kryteria europejskości, jak typ pokrycia domostw, estetykę podwórzy, wysokość krawężników, kolorystykę blokowisk, umundurowanie policjantów, atmosferę w pubach, jakość dróg[382]. To na ich podstawie wyobrażamy sobie przebieg umownego pęknięcia między Wschodem a Zachodem Europy, nawet jeśli mamy do nich mocno ironiczny stosunek. Georg Steiner w znanym eseju o idei Europy pisał, że materializuje się ona w naszej codzienności – wygasa tam, gdzie kończy się sieć kawiarni, a zastępują ją z jednej strony puby, a z drugiej, gospody; tam, gdzie brakuje chodników i pieszych szlaków, wypieranych przez drogi szybkiego ruchu; albo tam, gdzie przestrzeń przestaje być świadectwem przeszłości i upamiętnienia, żeby stać się zimna, zracjonalizowana, pozbawiona nazw ulic i placów[383].

Strefy liminalne, w których wyobrażona europejskość koegzystuje i miesza się ze swoimi przeciwieństwami, dla niektórych teoretyków nie są wcale zapóźnione względem jakiejś dojrzałej, wzorcowej europejskości, ale stanowią jej najpełniejszą manifestację, ponieważ są zdolne do wyrażania różnorodności i nakładania się niewspółmiernych temporalności poza logiką postępu/zacofania. Zdaniem J. G. A. Pococka Europa powinna przestać patrzeć na takie wielokulturowe twory, jak Imperium Habsburgów czy Związek

---

[381] B. Buden, *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012.

[382] Z. Szczerek, *Międzymorze. Podróże przez prawdziwą i wyobrażoną Europę Środkową*, Warszawa 2017.

[383] G. Steiner, *The Idea of Europe*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/george-steiner-benjamin-ramm/idea-of-europe (dostęp: 17.12.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Radziecki, z wyższością lub z niezrozumieniem[384]. Zamiast widzieć w nich niewydarzone anomalie czy źle urodzone eksperymenty, zamiast idealizować je jako wielokulturowe Rurytanie czy Zubrowki, nibylandie leżące na skrajach Wschodu i Zachodu i w bajkowy sposób łączące sprzeczne żywioły narodowościowe, językowe czy wyznaniowe, trzeba potraktować ich historie jako lekcje z europejskości: z wyswobodzenia się z geofilozofii osiadłej i obsesji wytyczania zewnętrza. To, że te próby nie zakończyły się sukcesem, powinno być dla Europy przestrogą. Okazuje się bowiem, że model multikulturowy nie stanowi zerwania z geofilozofią osiadłą – nadal porusza się w obrębie zesencjalizowanych tożsamości my/oni i usiłuje mediować między nimi przez przydzielanie im miejsc. Geofilozofia nomadyczna, której tu poszukujemy, dla odmiany poszukuje deterytorializacji stabilnych podziałów – potworności nie należy próbować okiełznać, stłumić i sprowadzić do osiadłych tożsamości, ale trzeba nauczyć jej samorządzenia.

Owa potworność bytów, które są skazane na egzystowanie „pomiędzy", jeszcze częściej niż w przypadku Europy Środkowo-Wschodniej jest przywoływana w kontekście Bałkanów. Jak w książce *Bałkany wyobrażone* zauważa Maria Todorova, o ile Europa Środkowo-Wschodnia jest być może gorszą, niewydarzoną Europą, ale ciągle Europą, jej wewnętrznym Innym, o tyle Bałkany wyobrażeniowo mieszczą się już w sferze granicznej między Europą a Orientem, są zewnętrznym Swoim[385]. Jest tak, jakby Europa nie mogła całkiem zrezygnować z Bałkanów, ale też nie była gotowa przyjąć ich do końca do siebie. Jeśli Europa stanowi w tym równaniu uporządkowaną nie-całość, to Bałkany są całością nieuporządkowaną, zbyt różnorodną, by dała się przedstawić w czytelnych ramach, swego rodzaju masą, mieszaniną, tyglem. Nawet „Bałkańczycy" zabiegają o to, żeby zdobyć uznanie Europejczyków. Jak zauważa słoweński filozof Slavoj Žižek, na Bałkanach toczy się symboliczna gra o to, kto okaże się ostatnim bastionem europejskości

[384] J. G. A. Pocock, *Deconstructing Europe*, w: *The Question of Europe*, eds. P. Anderson, P. Gowan, London–New York 2000, s. 297–317.

[385] M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w tym regionie. Problem z tą rywalizacją polega na tym, że napędza ona samą siebie i nigdy się nie kończy. Jak barwnie opisuje to Žižek:

> […] geograficzna delimitacja [Bałkanów] nigdy nie była precyzyjna. Jest tak, jak gdyby nie dało się udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie, „gdzie się one zaczynają?". Dla Serbów, będzie to tam, w Kosowie lub Bośni, a oni bronią chrześcijańskiej cywilizacji przeciwko Innemu Europy. Dla Chorwatów zaczynają się wraz z ortodoksyjną, despotyczną, bizantyjską Serbią, przeciwko której Chorwacja broni wartości demokratycznej zachodniej cywilizacji. Dla Słoweńców ich początek jest w Chorwacji, a Słowenia jest ostatnim posterunkiem pokojowej Mitteleuropy. Dla Włochów i Austriaków zaczyna się w Słowenii, gdzie zaczynają się rządy słowiańskich hord. Dla Niemców sama Austria, z uwagi na swoje historyczne związki, jest już dotknięta przez bałkańską korupcję i niewydajność. Dla niektórych aroganckich Francuzów Niemcy powiązane są ze wschodnią, bałkańską dziczą – aż do ekstremalnego przypadku konserwatywnych antyeuropejskich Anglików, dla których, w pewnym sensie, właściwie cała kontynentalna Europa funkcjonuje jak jakiegoś rodzaju bałkańsko-tureckie globalne imperium z Brukselą jako nowym Konstantynopolem, kapryśnym despotycznym centrum, które zagraża angielskiej wolności i suwerenności. Zatem Bałkany są zawsze tym Innym: leżą gdzieś indziej, zawsze trochę bardziej na południowy wschód, z tym paradoksem, że kiedy docieramy do krańca bałkańskiego półwyspu, w magiczny sposób uciekamy z Bałkanów. Grecja nie jest już na Bałkanach, jest kolebką zachodniej cywilizacji[386].

Realizacja idei powrotu do Europy przez poszczególne narody musi opierać się na przyporządkowaniu do Bałkanów pozostałych państw, które będą nadal obsadzane w roli konstytutywnego zewnętrza Europy. Ukryty koszt tej operacji polega na tym, że gdyby wszystkie państwa bałkańskie chciały dołączyć do Europy, to znaczy zorganizować swoją przestrzeń w zgodzie z triadą suwerenność–terytorium–populacja, stanęłyby na krawędzi wyniszczającej wojny – rozgorzałby „bałkański kocioł". Z tym w istocie mieliśmy, zdaniem Žižka, do czynienia po rozpadzie Jugosławii: konflikt na Bałkanach nie był, jak

[386] S. Žižek, *The Spectre of Balkan*, „The Journal of International Institute" 1999, Vol. 6, No. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

chcieli to widzieć niektórzy europejscy komentatorzy, odrodzeniem się atawizmów plemiennych, manifestacją odwiecznej, organicznej nieeuropejskości, ale wyrażał on jak najbardziej nowoczesne procesy narodotwórcze, nakierowane na wypracowanie modelu państwa narodowego, który w Europie jest uważany za *quasi*-naturalny. Według Žižka zorientalizowany obraz Bałkanów, jaki wyłania się na przykład z popularnych na Zachodzie filmów Emira Kusturicy[387], które pokazują na wpół dziką i mityczną krainę, kocioł różnych narodowości, religii i kultur, niezrozumiałych dla zewnętrznego obserwatora, pozwala ugruntować w Europie pogląd o odwiecznej, przednowoczesnej bałkańskości, która nie dojrzała jeszcze do europejskości. Egzotyzacja Innego, która pozornie ma dowartościować i uwznioślić autentyczność jego kultury, jest skrycie rasistowska – Bałkany stają się fantazmatem, który oczyszcza Europę z jej brudnych pragnień i skłonności do przemocy[388]. Ten fantazmat dostarcza fałszywego poczucia, że Europa pozbyła się barbarzyństwa, które dotyczy jej nieokrzesanych sąsiadów.

Étienne Balibar przekonuje, że Bałkany zbyt pochopnie są spychane poza Europę jako zaszłość historyczna, orientalna egzotyka czy anomalia rozwojowa, podczas gdy w rzeczywistości symbolizują one niemożliwość ukonstytuowania Europy[389]. Niezdecydowanie państw europejskich, czy uznać wojny na Bałkanach w latach 90. XX wieku za swój problem, były tylko symptomem poważniejszego dylematu: czy Europa może podlegać przekonującej i niezagrożonej delimitacji podług podziału wnętrze–zewnętrze, czy też jest nieustannie konfrontowana z zadaniem wychodzenia ze swojej formy? Według Balibara Europa jest z konieczności niedomknięta. Nowe wyzwania, niepodlegające zawężeniu do jakiejś określonej przestrzeni, które burzą każdy podział wnętrze–zewnętrze, takie jak migracje, zmiany klimatyczne czy terroryzm, wymuszają na Europie przeobrażenia, dzięki którym może ona w ogóle przetrwać jako projekt polityczny. Szczególna rola stref przygranicznych, hybrydowych,

[387] *Slavoj Zizek on Emir Kusturica*, https://www.youtube.com/watch?v=2ZFXJov9Ty4 (dostęp: 21.08.2018).
[388] S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 90.
[389] É. Balibar, *We, the People of Europe*, s. 3–6.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

takich jak Bałkany, opiera się – używając klinicznej metafory francuskiego filozofa – na „syndromie borderline”[390], czyli na doświadczeniu granicznym, które można spróbować na powrót znormalizować, osadzając je w konstruktach tożsamościowych, albo zradykalizować, poszukując linii ujścia poza osiadłą geofilozofię wnętrze–zewnętrze. Wiele zależy od tego, czy strefy pogranicza, takie jak Bałkany, miejskie getta, slumsy czy regiony uwikłane w napięcia etniczne, potraktować jedynie jako patologie, odstępstwa od normy, czy może jako potencjalne laboratoria innowacyjnych sposobów na ułożenie życia wspólnotowego?

Ta druga odpowiedź przebija z reportażu Kapki Kassabovej, *Granica. Na krawędzi Europy*, który autorka zadedykowała „tym, którym nie udało się przejść, wtedy i teraz. Z apelem o zachowanie lasów”[391]. Kassabova w swoich wędrówkach po grecko-bułgarsko-tureckim pograniczu, przemierzając góry, lasy i wioski, zwraca się ku historiom o leczniczych źródełkach, opowieściom pasterzy i relacjom przemytników, by wskazać na trwałość fenomenów nomadycznych w regionie poprzecinanym do niedawna przez żelazną kurtynę i fronty wojenne, a obecnie przez granicę zewnętrzną Unii Europejskiej. W swoich żywych relacjach reportażystka przywraca znaczenie i geografię antycznych traktów, wiecznych powrotów wpisanych w rytm przyrody, sezonowych migracji, pielgrzymek do świętych miejsc i nadaktywności niespokojnych duchów, niepozwalających oddzielić tego, co połączone w mikrokosmosy Strandży, Tracji czy Rodopów. To dopiero zamknięcie wszystkich tych stref przejścia, przedzielenie ich płotami, murami, rowami i punktami celnymi, obraca je w krawędź Europy i daje złudne poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa, że granice Europy znajdują się wyłącznie na krańcach terytorium.

Dobrego kontrapunktu dla zmitologizowanej, zorientalizowanej czy zdemonizowanej wschodnioeuropejskiej i bałkańskiej wielokulturowości dostarcza historia aktywnego na przełomie XVIII i XIX

[390] Ibidem, s. 30.

[391] K. Kassabova, *Granica. Na krawędzi Europy*, przeł. M. Kositorny, Wołowiec 2019.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wieku ruchu frankistów. Ta heretycka sekta judaistyczna w swoim dążeniu do synkretyzmu międzywyznaniowego sięgała po wierzenia, rytuały i symbole chrześcijaństwa i islamu, konstruując w ten sposób model wspólnoty będącej „wieloplemiennym tłumem", „hałastrą" czy „wielością". Termin *erewraw* („wieloplemienny tłum"), obecny w opowieści o wyjściu Żydów z Egiptu, w tradycji judaistycznej odnosił się do grupy cudzoziemców, która dołączyła do wychodźców i – wedle dominującej wykładni – okazała się źródłem grzechu i zepsucia[392]. Zgubny wpływ wichrzycieli nie ograniczał się zresztą do exodusu ludu mojżeszowego, ale miał wyrażać się w następnych pokoleniach historii Żydów. Przysługiwał mu status analogiczny do Schmittiańskiego *anomosu* – reprodukującego się na marginesach grzesznego nieporządku.

Odczytanie przeciwne, wykorzystywane w celach krytyki społecznej, obsadzało w roli *erewraw* żydowskie elity, które oskarżano o nieczyste pochodzenie z wieloplemiennego tłumu[393]. Frankiści posługiwali się natomiast jeszcze inną, subwersywną wykładnią *erewraw*, która wprowadzany tu podział między czystą a nieczystą cząstką ludu Izraela wywracała na nice: to Jakub Frank i jego wyznawcy stawali się pstrokatym motłochem, elastycznie naruszającym podziały wyznaniowe i kulturowe, a nawet otwarcie profanującym zarezerwowane dla nich świętości. Paweł Maciejko w książce poświęconej frankistowskiemu *Wieloplemiennemu tłumowi* przytacza opis jednego z przejazdów Franka i jego eskorty: „powozowi towarzyszyły ponoć dzieci w czerwonych i białych turbanach, uzbrojeni paziowie w polskich i węgierskich mundurach, mały Chińczyk niosący parasole przeciwsłoneczne, a także osobliwa procesja pół-Turków, Greków, Polaków, Węgrów i Ormian"[394]. Postać Franka także zawierała w sobie tak wielkie nagromadzenie sprzeczności, że okazywała się niesprowadzalna do binarnych opozycji: wedle jednych władał sześcioma językami, wedle innych nie posługiwał się sprawnie żadnym, przez co gwizdał i krzyczał jak kogut; był jednocześnie Żydem

[392] P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014, s. 21.
[393] Ibidem, s. 22–23.
[394] Ibidem, s. 299.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wśród chrześcijan i chrześcijaninem wśród Żydów, choć miał nosić muzułmański turban itd.[395] Fenomen frankizmu nie polegał po prostu na typowym dla postmodernizmu mieszaniu porządków i stylów, które leży u podstaw polityki wielokulturowej tolerancji. Był on zjawiskiem, które sięgając po symbole zaczerpnięte ze sprzecznych nurtów, przemieszczało ich znaczenie, rozmywało opozycje semantyczne i konstruowało – często pod wpływem bieżących wyzwań politycznych – wolny od dogmatów wieloplemienny tłum.

Jak spekuluje Janion, to właśnie inspiracje frankistowskie wpłynęły prawdopodobnie na ostatni projekt Adama Mickiewicza, niezrealizowany z powodu nagłej śmierci polskiego wieszcza[396]. W pomyśle zawiązania w Turcji legionu żydowskiego, który miał wziąć udział w walkach o wyzwolenie Polski, zawiera się projekt uniwersalizmu, który nie odwraca się od różnic ani nie unieważnia ich na siłę, lecz – przeciwnie – wiedzie przez afirmację partykularyzmu. Projekt ten możemy nazwać „pluriwersalnym", ponieważ nie poprzestaje na typowym dla polskiego mesjanizmu utożsamieniu wyzwolenia narodowego z wyzwoleniem powszechnym, ale dołącza do tej strategii założenie o konieczności wyswobodzenia tych, którzy stanowią inność wobec polskości, a nawet wobec wszelkiej narodowości. Idzie tym samym dalej niż hasło „Za wolność naszą i waszą!" i ideały Wiosny Ludów 1848 roku, tak bliskie Adamowi Mickiewiczowi: chodzi nie tylko o to, by wspólny zryw partykularnych narodowości zainicjował uniwersalne wyzwolenie ludów Europy, ale by – przez upodmiotowienie tych, którzy nie są narodem europejskim – zachować każdą definicję ludu otwartą na dalsze konfiguracje.

Zdaniem Mickiewicza to właśnie Żydzi, dzięki zawartemu przez nich przymierzu z Bogiem jedynym, mieli dostarczyć dla tego projektu emancypacji powszechnej koniecznego związku z uniwersalizmem. W mistycznej wizji polskiego romantyka ci, którzy zostali odtrąceni i pozbawieni państwa – najpierw Żydzi, a potem Polacy – ze względu na swoje partykularne krzywdy mieli być predestynowani do odegrania w dziejach roli uniwersalnej. Ale przystępując do

[395] Ibidem, s. 42.
[396] M. Janion, *Do Europy*, s. 76–101.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niej, mieliby się wyzbyć ciągot ku ekspansjonistycznemu asymilacjonizmowi z jednej strony i ku partykularystycznemu nacjonalizmowi z drugiej – zdystansować się od stanowisk, które zawsze wprowadzały napięcie między europejskim uniwersalizmem a jego „żydowskim wyjątkiem"[397]. Dlatego tworząc w Turcji – wraz z Sadykiem Paszą, polskim Kozakiem, który przeszedł na islam – legion żydowski, Mickiewicz popierał rozwiązanie, które umożliwiało każdemu obchodzenie dni świętych wedle swoich zwyczajów.

Tym, czego nam teraz potrzeba, jest filozofia polityczna wieloplemiennego pluriwersalizmu. Innymi słowy, filozofia polityczna, która pozwoli nam otwierać terminale europejskości i urządzać się w nich, bez uciekania się do ich udomowienia, bez przywracania osiadłej geofilozofii Europy i nie-Europy, wnętrza i zewnętrza, tożsamości i Inności. O ile strategia dekonstrukcyjna, którą zajmowaliśmy się wcześniej, próbowała jedynie osłabić tę geofilozofię, doprowadzić do wzajemnej kontaminacji obu członów binarnej opozycji i wyciągnąć na plan pierwszy ich nierozstrzygalność, o tyle teraz, wzorem Scytów, Kroatan i piratów, spróbujemy się jej wymknąć. Naszej ucieczce będzie patronować nomadologia Deleuze'a i Guattariego.

Nomadologia Europy

We wrześniu 1919 roku, po zakończeniu I wojny światowej, Gabriele D'Annunzio, ekscentryczny włoski poeta, dramaturg i pilot wojskowy, poprowadził zbuntowanych żołnierzy na Fiume. Ten leżący na północnym wybrzeżu Adriatyku port dzisiaj jest znany pod nazwą Rijeka i należy do Chorwacji. W starożytności był nazywany Ziemią Strumienia Ducha Świętego. W tradycji niemieckojęzycznej, gdy miasto należało do cesarstwa Habsburgów, funkcjonowało jako Sankt Veit am Pflaum – miasto Świętego Wita nad rzeką Pflaum. Dla Włochów i Chorwatów jest po prostu Rzeką (wł. Fiume, chor. Rijeka). Jest jedną z tych lokacji, w których logika terminalu najmocniej

[397] M. Samuels, *The Right to Difference. French Universalism & The Jews*, Chicago–London 2016, s. 187.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

daje o sobie znać. Ścierają się tu wpływy włoskie, niemieckie i słowiańskie. Artykułuje się delimitacja Europy i Bałkanów. Spotyka się *nomos* ziemi z *anomosem* morza.

W swoim wyjściowym impulsie zajęcie Fiume przez hałastrę D'Annunzio miało być aktem przyłączenia portu do Królestwa Włoch[398]. Samowolna szarża nie spodobała się jednak rządzącym w Rzymie. Fiume znalazło się w izolacji i tym samym, zamiast być przyczółkiem włoskiego nacjonalizmu, odegrało zupełnie inną rolę: wyzwolonego miasta, które ściągało wszelkiej maści radykałów, awanturników i dziwaków. Z uwagi na dyplomatyczną i gospodarczą blokadę, Fiume stało się piracką utopią oddającą się korsarstwu. Zrabowane statki stały się istotnym źródłem utrzymania miasta. Zaniepokojeni Włosi zaoferowali w końcu D'Annunzio przyłączenie jego dziwnego tworu do Italii, ale w zamian za oddanie władzy. Ten miał już jednak inne plany. Regencja Carnaro – bo taką nazwę przyjęło samozwańcze państewko – miała swoją konstytucję stanowiącą miks anarchistycznych, korporacjonistycznych i radykalnie demokratycznych elementów. Jej naczelną zasadą była… muzyka, jej dewizą: „Któż przeciw nam?". Artystowska dziupla w Fiume była tak pociągająca dla otoczenia, ponieważ już jej istnienie było jak bezczelne wypowiedzenie insurekcji powojennemu porządkowi. W warstwie międzynarodowej D'Annunzio powołał do życia Ligę Fiume – ruch nacji opresjonowanych przeciwstawiających się imperialnym podziałom świata. Regencja Carnaro jako pierwsze państwo na świecie uznało porewolucyjną Rosję Radziecką, a także wsparło niepodległość Wolnego Państwa Irlandzkiego, zanim uczyniła to Wielka Brytania. W Lidze Fiume uczestniczyli między innymi przedstawiciele Dalmacji, Czarnogóry, Katalonii, Palestyny, Kuby, Hawajów, Chińczyków w Kalifornii czy Afroamerykanów. Było to coś więcej niż zgrupowanie partykularnych mikronacji. Był to pluriwersalny front na rzecz wypowiedzenia posłuszeństwa polityce mocarstw i ułożonej przez nie mapy świata.

Włoska interwencja położyła kres Tortudze nad Adriatykiem w grudniu 1920 roku. Położenia Fiume nie ułatwiały buńczuczne wy-

[398] P. Podemski, *Wyprawa na Fiume 1919–1920*, Toruń 2005.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

powiedzi D'Annunzio o planowanym marszu na Rzym. Po upadku Regencji Carnaro w Wolnym Mieście Fiume na krótko przewagę uzyskała ludność chorwacka. W 1924 roku anektowali je włoscy faszyści. Po II wojnie światowej port znalazł się w rękach komunistycznej Jugosławii. Terminal, który przez chwilę D'Annunzio pozostawił otwartym, zasypała na powrót geofilozofia osiadła. A wraz z nim zakopano marzenie o Europie wyzwolonej ze swoich tożsamościowych obsesji. Czy może być ono czymś więcej niż wybrykiem niepoprawnych marzycieli? Czy może pozostać bijącym źródłem – źródłem nie trwałych, nienaruszalnych fundamentów, ale ich deterytorializacji?

Szukając źródeł osiadłej geofilozofii Europy, zwróciliśmy uwagę, że była ona produktem wojen grecko-perskich. Zanim wzięła górę, istniała dla niej alternatywa. Kontrowersyjny badacz starożytnej Grecji, Martin Bernal, udowadnia, że tożsamość Greków jako ludu autochtonicznego i obcego zasadzie azjatyckiej została sfabrykowana przez kulturę nowożytnej Europy, która potrzebowała wrócić do antycznej Grecji niczym do autarkicznej kolebki, czekającej na odkrycie gdzieś tam pod gruzami, w mroku dziejów. Podobnie jak Herodot *et consortes* opowiedzieli się przeciwko Azji pod wpływem starcia z Persami, tak też nowożytni filolodzy klasyczni, archeolodzy czy historycy odpowiadają za wykształcenie się dominującego wyobrażenia na temat starożytnej Grecji za sprawą klimatu intelektualnego i politycznego, w jakim przyszło im pracować. Bernal twierdzi, że naukowcy niejako zaprojektowali starożytną Grecję jako odseparowane od sąsiadów państwo narodowe, połączone silnymi więziami pochodzenia, języka, krwi, rasy i wrogością do sąsiadów ze Wschodu. Uczynili to, ponieważ byli potrzebni do sformułowania całej mitologii nowoczesnego państwa narodowego – Hellada miała tu posłużyć jako wzór do naśladowania. Skłonność do fabrykowania autarkicznej i nacjonalistycznej Grecji rozwinęła się pod wpływem romantyzmu poszukującego źródeł partykularyzmów kulturowych; rasizmu doby handlu atlantyckiego; progresywizmu uzasadniają-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cego europejski kolonializm czy klasycyzmu, który był wymierzony w potęgę łacińskiego chrześcijaństwa[399].

Starożytna Grecja została według Bernala wytworzona na obraz i podobieństwo powstających w Europie państw narodowych, stanowiąc modelowy przykład demokratycznego narodu złączonego wspólną historią, językiem, kulturą, tradycją, religią, obyczajami, przeciwstawiony orientalnemu despotyzmowi i barbarzyństwu. W swoich badaniach próbuje on odsłonić inną, wypartą, protoeuropejską tożsamość Greków. Jego zdaniem była ona transkontynentalna, morska i nomadyczna, a nie ekskluzywistyczna, lądowa i osiadła. W rzeczywistości Europa wywodzi swoje korzenie ze sfabrykowanej tożsamości greckiej, podczas gdy powinna dostrzec, że była ona zaledwie elementem szerszej cywilizacji afroazjatyckiej, antyczni Grecy doskonale zdawali sobie zaś sprawę ze swojej wielowymiarowej zależności od dziedzictwa śródziemnomorskiego, przede wszystkim egipskiego i fenickiego. Wzajemne relacje, zapożyczenia, kontakty odgrywały dla Greków istotniejszą rolę niż wyznaczanie stabilnych granic i obrona autochtonizmu. To dopiero ich wypieranie przez dyskurs wrogich sobie cywilizacji, układanych wedle wartościującej logiki, dostarcza normatywnej matrycy, która wprowadza zewnętrznych i wewnętrznych Innych Europy.

Hipotezę, by genezy geofilozofii Europy nie wywodzić wcale z konfliktu Grecji i Persji, ale z wrogości, jaką obie te potęgi – morska i lądowa – przejawiają wobec nomadyzmu, wobec niestrzeżonych terminali, niekontrolowanych przepływów, żywiołowych hybrydyzacji, wysunęli na gruncie filozofii Gilles Deleuze i Félix Guattari. Ich rozumienie pojęcia geofilozofii służy podkreśleniu, że każda idea, nauka czy praktyka potrzebuje określonego środowiska, w którym może zaistnieć. Autorzy *Anty-Edypa* zgodzili się z klasyczną wykładnią, według której geneza filozofii – z której wysnuwa się genezę Europy – jest grecka, ale w nietypowy sposób scharakteryzowali typ terytorium stworzonego przez Greków, w którego ramach należy ujmować narodziny filozofii. Nie ma ono nic wspólnego z Grecją

[399] M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1991, s. 193–211.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jako zamkniętym obszarem lądowym, odgrodzonym od świata zewnętrznego. Nie przypomina wcale strzeżonej od wewnątrz kolebki filozofii i kolebki Europy. Francuscy autorzy przeciwstawili imperialny model zawiązywania terytorium, który miałby być rządzony przez transcendencję, po linii wertykalnej (odpowiednik orientalnego despotyzmu), modelowi miasta, który rozwija się w immanencji, to jest horyzontalnie, dzięki uwalnianiu autochtonów od ziemi i kierowaniu ich ku poszukiwaniu nowych siedzib[400]. W starożytności oba modele współistniały ze sobą, ale zdaniem Deleuze'a i Guattariego miasta były związane potęgą imperialną. Pod tym względem wyjątek stanowiły właśnie greckie miasta Morza Egejskiego, które były na tyle peryferyjne wobec wschodniej władzy imperialnej, że mogły korzystać z wiedzy, bogactw, kontaktów, które od niej wypływały, ale bez konieczności podporządkowywania się wobec niej.

Miasta śródziemnomorskie stworzyły sieć wymiany zlokalizowaną u granic Orientu, zapewniając wolny przepływ kupcom, rzemieślnikom czy filozofom. W warunkach imperialnych ta swoboda byłaby poważnie zatamowana. Filozof, podmiotowość odkryta w Grecji, jest dla Deleuze'a i Guattariego zdeterytorializowanym mędrcem Wschodu – kimś, kto porzuca swoje dotychczasowe środowisko i staje się wędrowcem, przybyszem, obcym. Nomadyczny wizerunek greckiej filozofii, który starają się opisać Deleuze i Guattari, należy usadowić w kontrze do postromantycznego wizerunku Grecji jako protopaństwa narodowego, który mają imitować nowoczesne narody. W książce *Co to jest filozofia?* usiłują oni pomyśleć przyjazną filozofom Grecję jako społeczeństwo kierowane zasadami zamiłowania do towarzyskości, przyjaźni i wolnego mniemania[401]. Jest to społeczeństwo, które kultywuje dyskusję, liczy się w nim siła argumentu, a nie argument siły – wszystko to nie występuje w modelu imperialnym.

Deleuze i Guattari odmawiają wschodnim systemom myślowym prawdziwie filozoficznego charakteru, ponieważ nie zdołały

[400] G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 97–98.
[401] Ibidem, s. 100.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

one zorganizować refleksji na podstawie pojęć. Ich struktura koresponduje z porządkiem politycznym imperium: jest transcendentna, hierarchiczna, referencyjna, wyraża się w myśleniu upostaciowionym[402]. Zasługą Greków ma być natomiast wyrwanie się transcendencji, odkrywają oni to, co Deleuze i Guattari nazywają „czystym planem immanencji". Nie ma tu dłużej miejsca na transcendentne projekcje, można obejść się bez referencji do jakiegoś wyższego porządku – myśleć wyłącznie pojęciami, które są samowystarczalne. Filozofia okazuje się sztuką tworzenia pojęć, budowania połączeń między nimi – połączeń, których zmiana powoduje zmianę uwikłanych w nie konceptów. Myślenie postaciowe jest zawsze projekcją jakiegoś transcendentnego porządku na planie immanencji, podczas gdy myśleniu pojęciowemu – filozofii – wystarcza sąsiedztwo pojęć i przekraczanie horyzontów, które znajdują się na jednej płaszczyźnie, a nie w hierarchicznym ułożeniu.

Dla Deleuze'a i Guattariego to, że filozofia narodziła się właśnie w Grecji, nie było podyktowane żadną historyczną koniecznością czy specyficznie greckimi cechami nieosiągalnymi dla innych społeczeństw. Przeciwnie, jest to geneza przypadkowa i ma ona charakter napływowy – filozofia jest grecka, choć przyniesiona przez imigrantów. Absolutna deterytorializacja na planie myśli – zerwanie z transcendencją – była możliwa dzięki równoległej względnej deterytorializacji greckiego społeczeństwa[403]: zerwaniu z ojczystym lądem, któremu towarzyszyło zakładanie kolonii i okiełznanie morza (dlatego jest to deterytorializacja względna czy – mówiąc inaczej – deterytorializacja, po której następuje reterytorializacja).

Deleuze i Guattari polemizują z teleologicznymi wizjami historii, które fatalistycznie łączą rozwój filozofii zachodniej z następną kolonizatorską deterytorializacją związaną z akumulacją europejskiego kapitału na światową skalę. Zgadzają się, że istnieje zależność między tymi dwiema tendencjami – poruszaniem się filozofii po planie immanencji i historią kapitalizmu – ale, podobnie jak w przypadku kolonizacji greckiej, zależność ta opiera się bardziej na przy-

[402] Ibidem, s. 106.
[403] Ibidem, s. 110.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

padkowym odtworzeniu geofilozofii typowej dla talassokracji niż na ewolucji politycznej ściśle korespondującej z przemianami w filozofii.

Znowu absolutna deterytorializacja, wywołana przełomem w nauce i technologii, umożliwiająca oceaniczną eksplorację globu, jest równoważona przez deterytorializację względną państw. Płaskiej, horyzontalnej aksjomatyce kapitalizmu, która opiera się na strumieniach wymiany niepodlegających nadkodowaniu przez żadne transcendentne centrum, towarzyszą wertykalne zabiegi państw, które usiłują pokierować aksjomatyką tak, by stać się jej beneficjentami: zająć korzystną pozycję w nowym podziale pracy, w zakresie dostępu do surowców i siły roboczej albo rozwinąć sieci imperialne. Relatywna deterytorializacja odpowiada za proces europeizacji świata, który nie przyczynia się jednak do jego „spłaszczenia", lecz wywołuje fałdowania porządku: uniwersalizm rynku wzmaga partykularyzm państw[404]. Jak czytamy w *Anty-Edypie*[405], w odróżnieniu od odpowiadającej imperium maszyny despotycznej, której zadaniem jest kodowanie, tamowanie, kanalizowanie przepływów, maszyna kapitalistyczna musi przepływy uwalniać i dynamizować, a jednocześnie elastycznie nimi zarządzać. Nomadyzm nie jest już dla maszyny kapitalistycznej koczowniczą maszyną wojenną zagrażającą jej od zewnątrz, ale przenika do jej wnętrza, staje się częścią jej aksjomatyki. Skoro nomadyzm stał się bronią przeciwnika, to czy istnieją jeszcze drogi ucieczki spod trybów maszyny kapitalistycznej? Pytanie to jest dla nas tym istotniejsze, że obecnie o nowym *nomosie* Europy pisze się w kategoriach rządzenia amorficzną przestrzenią, w której topografie wnętrza i zewnętrza, terytorium i przepływów, nakładają się na siebie[406].

W odczytaniach pojęć używanych w *Anty-Edypie* wiele problemów rodzi ustalenie związków między tym, co osiadłe, a tym, co nomadyczne. Temu splotowi towarzyszą także inne pary pojęciowe. Są one dla nas o tyle cenne, że mają pomóc nam pomyśleć geofilozofię Europy jako przejście. Mowa tu o takich parach, jak drzewiaste

[404] Ibidem, s. 120–122.
[405] G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp*, s. 273.
[406] P. J. Burgees, *The New Nomos of Europe*, „Geopolitics" 2009, No. 14.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i kłączaste/rizomatyczne, transcendencja i immanencja, mniejszościowe i większościowe czy maszyna terytorialna (państwo) i koczownicza maszyna wojenna. W *Tysiącu Plateau* zostaje wprowadzona nomadologia – zwana także nauką koczowniczą – przez którą Deleuze i Guattari nie rozumieją po prostu studiów nad nomadyzmem, nomadami czy migracjami. Chociaż starcia koczowniczej maszyny wojennej (nomadów) z aparatem państwowym także zajmują ich uwagę, to nomadologia ma szersze zastosowanie, odnosząc się do wszelkich fenomenów, które uruchamiają procesy deterytorializacji.

W swoim komentarzu do nomadologii Ronald Bogue kładzie nacisk na to, że pojęcia nomadycznego i osiadłego nie odnoszą się do dwóch przeciwstawnych fenomenów – w rzeczywistości tendencje osiadłe i nomadyczne z konieczności współistnieją ze sobą, przechodzą jedne w drugie, powołują nowe kompozycje. Dlatego niemożliwe jest proste opowiedzenie się po stronie jednej tendencji przeciwko drugiej. Deleuze i Guattari nie fetyszyzują niszczycielskich najazdów hord, które mają łupić miasta i zostawiać po sobie płonącą pożogę. W praktyce nomadzi i ludność osiadła nie są dwiema sprzecznymi zasadami, pomiędzy którymi nie dochodziłoby do żadnych zapośredniczeń. Toczą one ze sobą wojny, ale też wchodzą w sojusze, pełnią wobec siebie posługi, prowadzą handel, próbują czerpać korzyści z działalności drugich. Przywoływany przez Bogue'a przykład romskich nomadów pokazuje, że prowadzą oni z państwem grę – częściowo się mu wymykają, częściowo oferują swoje usługi. W efekcie na przykład grane przez nich na ceremoniach melodie nie są manifestacją rdzennie nomadycznej kultury, ale miksem zasłyszanych tu i ówdzie konwencji, dzięki czemu ich muzyka podoba się odbiorcom[407]. Jak przekonuje autor: „Deleuze i Guattari proponują liczne binarne opozycje, w tym to, co nomadyczne, i to, co osiadłe, jednak ich zamiarem nie jest ustalenie znaczeń tych kategorii i wyznaczenie ich trwałych esencji, ale pozwolenie na to, żeby

[407] R. Bogue, *Apology for Nomadology*, „Interventions" 2004, Vol. 6, No. 2, s. 176–177.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

coś umykało członom binarnych opozycji, a tym samym wspieranie myśli, która tworzy coś nowego"[408].

Oznacza to, że nomada nie jest na zewnątrz państwa i rewolucyjna praktyka nomadyzmu nie sprowadza się do niszczenia państwa na ślepo. Jest tak, mimo że – jak w jednym odczytów zadeklarował Deleuze:

> […] rewolucyjnym problemem współczesności jest wynaleźć pewnego rodzaju połączenie między różnymi prowadzonymi przez nas walkami bez popadania z powrotem w despotyczną i biurokratyczną organizację aparatu partii czy państwa: chcemy maszyny wojennej, która nie wytworzy ponownie aparatu państwa, nomadycznej relacji z zewnętrzem, która nie wytworzy ponownie despotycznej jedności wewnętrznej[409].

Problem Deleuze'a i Guattariego brzmi następująco: czy istnieje taki sposób organizacji, który jest bardziej ustrukturyzowany niż całkowita anarchia, a jednak nie przeistacza się w formę państwową?[410] Inaczej mówiąc, jak może rządzić się to, co niepaństwowe? Odpowiedź na to pytanie jest zawiła. Craig Lundy przekonuje, że wymaga to wprowadzenia różnicy między dwoma rodzajami nomadów, z którymi obcujemy w ontologii politycznej autorów *Anty-Edypa*. Mowa o nomadach absolutnych i rzeczywistych.

Nomada absolutny jest pochłonięty zadaniem zerwania z państwem. Jego praktyka okazuje się jednak o tyle kłopotliwa, że brak jej pozytywnego wymiaru. Przyświeca jej destrukcja i w tym też wyraża się jej uzależnienie od wroga – państwa. Ostatecznie praktyka nomady absolutnego zmierza jedynie do deterytorializacji, nie ma aspektu konstruktywnego, a zatem jest pozbawiona wymiaru rewolucyjnego. Wymiar ten jest widoczny w przypadku nomady rzeczywistego, który przekracza opozycję tego, co osiadłe, i tego, co nomadyczne, czy tego, co państwowe, i tego, co niepaństwowe. Nomada

---

[408] Ibidem, s. 178.

[409] G. Deleuze, *Desert Islands and Other Texts: 1953–1974*, Los Angeles–New York 2004, s. 259.

[410] C. Lundy, *Who Are Our Nomads Today? Deleuze's Political Ontology and the Revolutionary Problematic*, „Deleuze Studies" 2013, Vol. 7, No. 2, s. 233.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rzeczywisty nie stanowi jednego z członów tych opozycji, on je przekracza i doprowadza do nowych złożeń między nimi[411].

Praktyki rzeczywistego nomadyzmu są w tym ujęciu wymierzone w zerwanie z binaryzmem despotycznego państwa i całkowitej anarchii. Jak komentuje Lundy, rewolucyjny nomada to ten, kto pomiędzy zderzeniem wertykalnej organizacji osiadłej i horyzontalnej machiny koczowniczej znajduje linię ujść, wyłomów, pęknięć, zgięć[412]. W jednym z wywiadów Deleuze doprecyzowuje, że kwestia rewolucji nigdy nie polegała na „utopijnej spontaniczności przeciwko organizacji państwowej" i nawet jeśli nie sprowadza się ona do przejęcia władzy, to „nie popada w jej groteskowe alternatywy: albo poprzez odwoływanie się do stanu natury, do spontanicznej dynamiki, albo stania się samozwańczym oświeconym myślicielem niemożliwej rewolucji, w przypadku której sama jej niemożliwość jest tak dużym źródłem przyjemności"[413]. Absolutna deterytorializacja nie jest więc politycznym rozwiązaniem problemu, lecz obłąkaną ucieczką przed nim. Linia ujścia, której musi poszukiwać rzeczywisty nomadyzm, nie zmierza ku dosłownemu zewnętrzu i czystej immanencji, ale mierzy się z wyzwaniem przekształcenia struktur politycznych. W jaki sposób ma się to odbywać?

Deleuze i Guattari są tu trudnymi przewodnikami dającymi enigmatyczne wskazówki. Należą do nich mało skonkretyzowane kategorie „nowej ziemi" i „nowego ludu"[414]. Mają one opisywać deterytorializację niekończącą się reterytorializacją, lecz żerującą na względnej deterytorializacji kapitału i obracającą ją przeciw niej. W *Co to jest filozofia?* autorzy nie precyzują, na czym dokładnie ma zasadzać się rozważany przez nich ruch, nawiązują jednak wyraźnie do pojęcia „tego, co mniejszościowe", którym posługują się w wielu innych pracach. Pisząc, że nowa ziemia i nowy lud nie znajdują się w demokracjach, które opierają się na tym, co większościowe, ale powstają w wyniku stawania-się, dają wskazówkę, że innej geofilozofii Europy trzeba poszukiwać w procesach uchodzenia spod władzy

[411] Ibidem, s. 232–237.
[412] Ibidem, s. 248–249.
[413] G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, London–New York 2002, s. 145.
[414] G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, s. 124.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

większościowego. Jak komentuje Nicholas Thoburn, Deleuze i Guattari próbują pokazać, że wyzwolenie partykularności spod dominacji uniwersalności nie musi wcale skutkować celebrowaniem różnic na wzór polityki tożsamości, lecz może prowadzić do rozchwiania wszelkich tożsamości, dekonstrukcji zarówno ich większościowych, jak i marginalnych form[415]. To, co mniejszościowe, wprawia tożsamość w nomadyzm.

Ponownie należy zachować tutaj precyzję, by trafnie odczytać parę pojęciową większościowe–mniejszościowe, która łatwo może prowadzić do mylnych interpretacji. Raz jeszcze, podobnie jak było w przypadku osiadłego i nomadycznego, nie mamy tutaj do czynienia z przeciwieństwem. Francuscy filozofowie najpełniej odnieśli się do tego problemu w książce poświęconej Franzowi Kafce. Zafascynowało ich w niej to, do jakiego stopnia Kafce udało się wytworzyć język mniejszościowy, praskiego Żyda piszącego po niemiecku, choć nieczującego się ani w tym języku, ani w żadnym innym tak naprawdę „u siebie"[416]. Języki mniejszościowe nie są dla Deleuze'a i Guattariego po prostu językami mniejszości populacji – to nie języki małych narodów czy plemion, ale formy hybrydowe egzystujące na marginesach języków większościowych, oficjalnych, skodyfikowanych. Czerpią one z języków większościowych, utylizują je, podczepiają się pod nie, zaburzając ich reguły i deterytorializując je. Deleuze nazywał tych, którzy potrafią używać języka w sposób mniejszościowy, „ludem, którego brakuje" (*un peuple qui manque*). Heglowskie ludy bez historii, którym dominująca tożsamość odmawia pełnoprawnego istnienia, wchodzą do historii, ale nie dzięki uznaniu tego, co większościowe, nie przez jego imitację i doganianie, ale też nie na skutek celebracji jakiejś własnej, alternatywnej historii. Dla Deleuze'a ludy bez historii tworzą ją od początku, zaburzając historię większościową, zrywając z dialektyką uniwersalnego i partykularnego. W pracy poświęconej kinu Deleuze dostrzegał w kinie trzecioświatowym zdolność do powoływania „ludu, którego bra-

[415] N. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, London–New York 2003, s. 44–46.

[416] G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A. Z. Jaskender, K. M. Jaskender, Kraków 2016, s. 84.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kuje", ukazywania ludu, który stwarza sam siebie, wychodząc z gett, slumsów, marginesów[417]. Lud ten nie wpisuje się w żaden hegemoniczny model przedstawienia, w jakąkolwiek zwartą całość, jest czystą immanencją. (Nie)reprezentacja estetyczna, którą podsuwa kino marginesów, dostarcza inspiracji (nie)reprezentacjonistycznej polityce marginesów i skłania do porzucenia fałszywego pytania o to, czy istnieje albo może istnieć europejski *demos*, rozumiany jako poddający się wyodrębnieniu lud.

Konfrontacja z tym, co większościowe, jest, jak piszą Deleuze i Guattari w *Tysiąc Plateau*, konfrontacją z Europą i jej większościową historią. Prowadzą ją ci, którzy historii większościowej się przeciwstawiają, nie popadając przy tym w żaden antyeuropocentryczny partykularyzm, lecz wprawiając europejski uniwersalizm w nomadyczną deterytorializację. We fragmencie, który jest wyraźnym przytykiem do Heglowskiej kategorii „ludów bez historii", Deleuze i Guattari stwierdzają:

> Społeczeństwa, którym odmawia się historyczności, znajdują się poza historią nie dlatego, że zadowalają się odtwarzaniem niezmiennych modeli albo są rządzone przez ustaloną strukturę, lecz ponieważ są to społeczeństwa stawania się. Nie ma innej historii niż większościowa albo historii mniejszości określonych przez stosunek do większości. To, w jaki sposób dokonać podboju większości, jest problemem całkiem drugorzędnym w odniesieniu do ścieżek przemierzanych przez to, co niedostrzegalne[418].

Europa jest tym, co większościowe, ponieważ jej historię uznaje się za powszechną, uniwersalną. To biały, mężczyzna, dorosły, racjonalny – przeciętny Europejczyk[419] – jest podmiotem większościowym, „normalnym". Wobec tego podmiotu określają się podmioty podporządkowane – nie-białe, nie-męskie, nie-dorosłe, nie-racjonalne, w jakiś sposób nie-normalne i wybrakowane. Fabrykacja tożsamości większościowej jest możliwa dzięki homogenizacji obu członów

[417] G. Deleuze, *Cinema 2. The Time-Image*, Minneapolis 1995, s. 217.
[418] G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm*, s. 353–354.
[419] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

binarnej relacji. W omawianym przypadku będzie to znany motyw „Europa kontra reszta świata". Wielorakie podmiotowości zostają subsumowane zarówno pod to, co większościowe i normalne (Europa), jak i pod to, co mniejszościowe i patologiczne (reszta świata). Para pojęciowa większość–mniejszość nie ma tu charakteru policzalnego – nie chodzi o to, że Europejczyków jest więcej (swoją drogą, jest ich mniej) – ale ma charakter normatywny: to, co większościowe, ma charakter wzorca, którym to, co mniejszościowe, jest mierzone. Człowiek europejski jest, jak zauważa Silvia Wynter[420], „nadreprezentowany": jako ogólny, pozornie ponadkulturowy, a jego podporządkowani Inni występują jako różnice stopnia, aspirujące do normalności i oblewające test z niej, ale tym samym performatywnie reprodukujące obowiązującą normę. Rzeczywiste ujście spod historii większościowej nie polega, zdaniem Deleuze'a i Guattariego, ani na wypełnieniu jej nieobecnymi perspektywami (na przykład herstory – historią kobiecą czy dyskursami postkolonialnymi), ani na dołączeniu do niej: „Historię tworzą ci, którzy się jej przeciwstawiają (nie zaś ci, którzy się w nią wpasowują czy też ją zmieniają)"[421].

Istnieje zatem wiele lokalnych, partykularnych historii pisanych przez małe „h", ale jest tylko jedna historia powszechna, uniwersalna, zasługująca na to, by pisać ją przez duże „H" – Historia europocentryczna. Taka Historia musi przyjąć formę wielkiej narracji, która dostarcza wspólnego kryterium dla organizacji zróżnicowanych temporalności, w jakich wyrażają się mnogie historie mniejszościowe. W *Tysiąc Plateau* czytamy jednak, że Historia większościowa jest manipulacją, polegającą na redukcji deterytorializujących przepływów, linii stawania-się, które są rzeczywistą – choć skrywaną przez to, co większościowe – ekonomią napędzającą każdą uniwersalizującą narrację. Dlatego Deleuze i Guattari napiszą, że efektywną odpowiedzią na europocentryzm nie może być żadna forma antyeuropocentryzmu. Prosty opór wobec tego, co większościowe, utwierdza tylko tak naprawdę normę, z którą walczy. Mniejszościowe nie

[420] S. Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument*, „The New Centennial Review" 2003, Vol. 3, s. 287–288.

[421] G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm*, s. 358.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

autonomizuje się wówczas wobec większościowego, ale nadal uzależnia swoją tożsamość od relacji z centrum. W perspektywie schizoanalitycznej to, co mniejszościowe, musi znaleźć linię ujścia dla pragnienia, które nie byłoby dłużej inwestowane w pole wyznaczone przez tożsamość większościową.

Nie ma wątpliwości, że to właśnie nomadologia jest dla nich konkretyzacją projektu historii mniejszościowej:

> Historia od zawsze pisana jest z osiadłego punktu widzenia w imieniu jednolitego aparatu Państwa – nawet gdy było to państwo zaledwie możliwe, gdy mówiono o nomadach. Brakuje nomadologii, przeciwieństwa historii[422].

Nomadologia jest pisana przeciw wiązaniu historii z państwem i przypisaną mu nadworną, królewską nauką. Deleuze i Guattari chcą przywrócić historię ludom, którym jej odmawiano, ale nie na tej zasadzie, że one też mają jakiegoś rodzaju analogiczną historię do tych większościowych historii, które zostały spisane w państwowych archiwach. W projekcie historii mniejszościowej stawką nie jest uzupełnienie czy skorygowanie zgromadzonych zwojów o nieobecne perspektywy i podmiotowości. Ten podziemny nurt historii nie ma znaleźć się w głównym nurcie – ma zachować swój charakter po to, by historię większościową zdeterytorializować.

Wspominaliśmy, że dla Strabona ludy koczownicze, egzystujące nie tylko na rubieżach Europy, ale i w jej wnętrzu, na „wewnętrznych marginesach", a w szczególności na obszarach górskich, miały podlegać pochwyceniu i związaniu w sieć wymiany gospodarczej i współpracy militarnej, podlegając tym samym swoistemu „oswojeniu" przez zasadę osiadłą i cywilizowaną. Ich zewnętrzność miała zostać w ten sposób udomowiona, zreterytorializowana, stając się zaledwie częścią europejskiego podziału pracy. Deleuze i Guattari zdawali sobie sprawę z tego, że zewnętrzna wobec państwa koczownicza maszyna wojenna może zostać przechwycona – nawet jeśli będzie to przechwycenie problematyczne, otwierające możliwość deterytoria-

[422] Ibidem, s. 27.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lizacji państwa[423]. Nie dziwi zatem, że w *Co to jest filozofia?* w kategoriach deterytorializacji Deleuze i Guattari przedstawili kolonizację grecką: było to wyjście poza *polis*, poza terytorium autochtonów, które – choć talassokracje próbowały nim zarządzać – usamodzielniało się od państwowej kontroli. O ile greckim ideologom Europy wojna trojańska służyła za projekcję odwiecznej wrogości Europy i Azji, o tyle Deleuze i Guattari podkreślają, że w tym konflikcie pojawiła się jeszcze trzecia strona, a w zasadzie strona nieuznająca żadnego podziału na strony: bezpaństwowe Amazonki, potomkinie opisywanych przez Herodota Scytów, które organizowały się w trybie wojennym[424]. To właśnie pozapaństwowe zewnętrze, zdolne do zrywania z państwem, pociąga Deleuze'a i Guattariego: roi się w nim i od wielkich maszyn światowych (kompanie handlowe, ruchy religijne, piraci), i od lokalnych band, zbójów, szajek[425]. To one, przypomnijmy, tak trwożyły Carla Schmitta, bo wytwarzały *anomos* zagrażający państwowocentrycznemu ładowi, za którym tęsknił niemiecki konserwatysta.

W swoim ujmowaniu anomicznego, samoorganizującego się bezpaństwowego zewnętrza Deleuze i Guattari są uczniami arabskiego myśliciela, teoretyka solidarności nomadów, Ibn Chalduna. Jak pokazuje Ernest Gellner, kształtowanie się nowoczesnej Europy wiązało się z oczyszczaniem jej terytorium z nomadów i wykształcaniem narodowych, osiadłych tożsamości. Machiavelli idealizował społeczności górzystej Szwajcarii, niepodlegające władzy zwierzchniej, jako ostatnie wolne ludy Europy – *nota bene* nie zdawał sobie sprawy z istnienia podobnych struktur społecznych u Szkotów czy Czarnogórców[426]. Tymczasem Ibn Chaldun obserwował zupełnie inną rzeczywistość polityczną. Jak zauważył Gellner, w świecie muzułmańskim rozpościerała się przed nim „swego rodzaju zgeneralizowana i rozległa Szwajcaria bez zegarów z kukułką, pełna wolnych

[423] Ibidem, s. 436.
[424] Ibidem.
[425] Ibidem, s. 442–443.
[426] E. Gellner, *Tribalism and State in the Middle East*, w: *Tribes and State Formation in the Middle East*, eds. P. S. Khoury, J. Kostiner, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 123.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

społeczności wiejskich"[427]. Dlatego Ibn Chaldun mógł studiować formy współdziałania nomadów i nie zadowalał się sprowadzeniem ich historycznej roli do bycia wyłącznie rezerwuarem najemnych armii czy dostawcami rzadkich dóbr. Wśród myślicieli europejskich utarło się myślenie o ludach nomadycznych jako pozostałościach minionego świata, który musi odejść wraz z urzeczywistnianiem się postępu – zegar z kukułką wybijał godzinę ich zagłady. Historyk Perry Anderson w swojej pracy o ścieżkach rozwojowych nowoczesnych państw narodowych w Europie stwierdza, że rozwijały się one przez odsyłanie nomadyzmu na swoje marginesy[428]. Jednocześnie zewnętrzny i wewnętrzno-zewnętrzny status tych marginesów najlepiej uchwycił Fryderyk Engels, gdy odrzuciwszy narodowe aspiracje Czarnogórców i Chorwatów, określił ich „aborygenami w sercu Europy"[429]. W tym samym tekście Engels przyrównał ich do szkockich górali, następnych „gorszących złodziei bydła"[430] będących na bakier z prawami historii większościowej. W kontekście walk toczonych przez Węgrów podczas Wiosny Ludów Engels wyłożył swój punkt widzenia w ogólnych i klarownych ramach:

> Nie istnieje w Europie żaden kraj, który nie posiadałby, w jakimś odległym zakątku, chociaż jednego ludu-resztki, pozostałości po poprzedniej populacji, zatrzymanej i podporządkowanej przez naród, który później stał się powiernikiem rozwoju historycznego. Te pozostałości narodu, niemiłosiernie przygniecione, jak stwierdza Hegel, przez kurs historii, ten narodowy odrzut jest zawsze fanatycznym reprezentantem kontrrewolucji i pozostaje nim do czasu, aż nie zostanie całkowicie eksterminowany lub poddany denacjonalizacji, gdyż cała jego egzystencja jako taka jest protestem przeciwko wielkiej dziejowej rewolucji[431].

---

[427] Ibidem, s. 124.

[428] P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London–New York 2013, s. 411.

[429] F. Engels, *Engels To Eduard Bernstein in Zurich. London, February 1882*, w: K. Marx, F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, Vol. 46: *Letter 1880–1883*, Lawrence & Wishart 2010, s. 206.

[430] Ibidem.

[431] F. Engels, *The Magyar Struggle*, w: K. Marx, *The Political Writings*, Vol. 1: *The Revolutions of 1848*, London–New York 2019, s. 215–216.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Engels jest tu modelowym przedstawicielem ekspansywnego europejskiego uniwersalizmu, którego horyzonty są wyznaczane przez postęp historyczny, stający się udziałem dużych narodów. Nie ma w nim miejsca na „wyjątkową słowiańską ścieżkę”[432], dla szkockich górali[433] czy Beduinów stających na drodze francuskiej cywilizacji w Afryce Północnej[434] – zegary z kukułką wypierają kukułki z drzew. Przecinające Europę pęknięcia między ludami osiadłymi z nizin a górskimi pasterzami stanowią w tym ujęciu wewnętrzną granicę między ucywilizowaniem a barbarzyństwem – jak stwierdza w tym kontekście badacz tożsamości szkockiej, Neil Davidson: „»Nizina« zamiast »Zachodu« i »Wyżyna« w miejsce »Wschodu« – paralele są niemal ścisłe”[435].

Dla odróżnienia nomadologiczna tradycja myślenia o ludach okupujących marginesy historii, której patronowałby Ibn Chaldun i w którą wpisywaliby się Deleuze i Guattari, nie tylko przyznaje im ich własną historię (historię mniejszości), ale nade wszystko pokazuje, że historia większościowa rozwija się pod wpływem ciągłej walki z historią mniejszościową. Tradycja ta znajduje dzisiaj liczne rozwinięcia. Jak piszą redaktorzy tomu poświęconego współczesnym poszukiwaniom sił *anomos*:

> […] czy będzie to postkolonialna krytyka *nomos* albo uprzywilejowania światowej przestrzeni i *techne*, feministyczna krytyka odcieleśnionej myśli czy próba zlokalizowania i ugruntowania nowych form życia poza biopolitycznymi formacjami państwa, każda z nich ma na celu rozumienie ruchów autonomicznych w jej różnorodności, analizę ich jako osadzonych praktyk i wytworzenie intelektualnej przestrzeni dla alternatywnych konfiguracji bycia, myślenia i życia razem, wspólnie[436].

---

[432] Ibidem, s. 219.

[433] N. Davidson, *Marx and Engels on Scottish Highlands*, „Science & Society” 2001, Vol. 65, No. 3.

[434] Ibidem, s. 290.

[435] N. Davidson, *The Origins of Scottish Nationhood*, London–Sterling 2000, s. 63–64.

[436] F. Luisetti, J. Pickles, W. Kaiser, *Introduction. Autonomy: Political Theory/Political Anthropology*, w: *The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jak zauważa Eva Aldea, nomadologia nie jest wyłącznie sprawą migrantów. Co więcej, nawet migrant funkcjonuje jeszcze w ramach tego pierwszego porządku, ponieważ porusza się od punktu A do punktu B. W odróżnieniu od niego nomada zdolny jest do deterytorializacji wszelkich ustalonych tras i szlaków – nomada zespala się z ziemią, którą pokonuje, bierze ją w posiadanie nie na zasadzie przywłaszczenia (pierwsze znaczenie *nomos* u Schmitta) i wtórnej dystrybucji działek (drugie znaczenie *nomos*) czy na podstawie jakiegoś ładu prawnego (trzeci rodzaj *nomos*). Dla nomady przywłaszczenie i dystrybucja ziemi odbywają się w sposób płynny, w ruchu – to jedyne „prawo", jakie zna.

Deleuze i Guattari wywodzą *nomos* od greckiego *nemo* („dystrybuować") i *nomas* („wędrować") – ma on dla nich formę czasownikową, przypisaną stawaniu-się. O ile dla Schmitta *nomos* był wyznaczony trybem osiadłym – istnieniem miasta, wsi, dystryktu, prowincji, prawa, dystrybucji działek, murów, a także Europy jako cywilizacji przeciwstawionej stanowi bezprawia, o tyle Deleuze i Guattari szukają go na zewnątrz tego porządku – w przestrzeni interakcji zewnętrznych, w której miasto jest zanurzone i które umożliwiają nomadyzm[437], a zatem i Europa nie może dla nich istnieć bez zdeterytorializowanych przepływów.

Nomadzi nie są po prostu przeciwieństwem mieszkańców, ich starcia nie są starciami dwóch wrogich zasad – przestrzeni i miejsca. Pojawienie się nomadów wprawia w ruch każdy ład oparty na zasadach terytorialnych. Bainard Cowan zwraca uwagę, że fragment o nomadologii z *Tysiąca Plateau* należy uzupełnić przeprowadzaną przez Deleuze'a i Guattariego analizą refrenu: refren jest *nomosem*, prawem samym dla siebie, którego pojawienie się odpowiada za samoorganizację utworu muzycznego, podczas gdy u Platona *nomos* odnosi się do przedustawnej harmonii, której należy chronić za-

in Europe and the Americas, eds. F. Luisetti, J. Pickles, W. Kaiser, Durham–London 2015, s. 19.

437 E. Aldea, *Nomads and Migrants. Deleuze, Braidotti and the European Union in 2014*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/eva-aldea/nomads-and-migrants-deleuze-braidotti-and-european-union-in-2014 (dostęp: 11.11.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

równo w porządku estetycznym, jak i politycznym[438]. Inne znaczenie *nomosu*, które u Deleuze'a i Guattariego uwypukla Cowan, odnosi się do wędrownego pasterstwa: wypas jest pierwotną formą dystrybucji ziemi, ma on strukturę kłączastą, porusza się w terenie od pastwiska do pastwiska, od wodopoju do miejsca nadającego się na nocleg, podczas gdy wchodzące na jego miejsce rolnictwo – *nomos* dla Schmitta – jest drzewiaste, ustrukturyzowane przez hierarchiczną organizację gospodarki wiejskiej, ma ściśle określony podział przestrzeni[439].

Gruntownej analizy znaczenia terminu *nomos*, zanim został on powiązany z osiadłym ładem i prawem, dokonał ostatnio Thanos Zartaloudis[440]. Eksplikuje ona zestaw zastosowań tego pojęcia w starożytnej grece, który ukazuje poszukiwany przez Deleuze'a i Guattariego odmienny sposób zawiązywania relacji. Odpowiada on na pytanie: jak rządzić się bez państwa? Przede wszystkim dystrybucji podlega tu nawet nie tyle ziemia, co relacje społeczne. *Nomos* pojawia się, ilekroć jest mowa o dzieleniu stada podczas wypasu; kolektywnym zanurzeniu w porządku natury; odnalezieniu właściwej miary; rozdzielaniu posiłków; postępowaniu zgodnie z przyjętymi zwyczajami, nierzadko zabezpieczającymi wspólny użytek; uczestnictwie w zbiorowych rytuałach. Znaczenia te są wyraźnie niewspółmierne z tymi, których *nomos* nabierze później: dzielenie zderza się z zawłaszczaniem; bycie razem z prywatyzacją; właściwa miara z nieumiarkowaniem; prawo natury (*physis*) z prawem stanowionym; zwyczajowa forma życia z przepisem; przeżywana sprawiedliwość z martwą literą kodeksu. Przypomnijmy, że nawet konserwatysta Schmitt przyznawał, że tego rodzaju nomadyczne aktywności poprzedzały ukonstytuowanie się porządku i odpowiadały również za jego ekspansję na marginesach – mimo to miały one jednak dla niego status przejściowy, były swoistym preludium do zawiązywania

[438] B. Cowan, *The Nomos of Deleuze and Guattari: Emergent Holism in a Thousand Plateaus*, „Annals of Scholarship" 1996, Vol. 11, No. 3, s. 279–280.
[439] Ibidem, s. 280.
[440] T. Zartaloudis, *The Birth of Nomos*, Edinburgh 2019.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

się ładu i jego reprodukcji[441]. Odmiennie dla Deleuze'a i Guattariego. Tutaj *nomos* jako nomadyzm jest stale dostępną dyspozycją o pełnoprawnej wadze.

W wyniku działalności nomadycznej terytorium zostaje wykolejone, stabilny podział między wnętrzem a zewnętrzem – zaburzony, związek z ziemią – podany w wątpliwość. Nomadzi zmieniają zasady gry, według których toczy się walka z rezydentami. Deleuze i Guattari porównują aparat państwa do gry w szachy – porządek ruchu jest w nich ustrukturyzowany, nie da się w nie grać bez rozrysowanych pól, które możemy zajmować i bez dedykowanych im figur, które obowiązują czytelne zasady kierujące ruchem. Pojawienie się w polu widzenia państwa nomadów odpowiada przemienieniu szachownicy w przestrzeń rozgrywki go. W go nie dysponujemy figurami, a jedynie bezosobowymi kamieniami, kolektywem, który zajmuje wolną przestrzeń bez żadnych nakreślonych z góry zasad i stara się ją utrzymać. Tym samym, mimo że w obu grach mamy do czynienia z planszami, tylko go jest zdolne do uruchamiania nowych konstelacji terytoriów. Go rozgrywa się w przestrzeni, którą Deleuze i Guattari nazywają przestrzenią „gładką" – przeciwstawiając ją przestrzeni „żłobionej". Ta pierwsza „ustanawia terytorium z zewnątrz, w ramach danej przestrzeni, spaja je, wytwarzając terytorium przyległe, deterytorializuje przeciwnika, rozbijając wnętrze jego terytorium, deterytorializuje też siebie samo, porzucając je, przechodząc gdzie indziej…"[442], ta druga skupia się na organizowaniu obowiązujących w niej kodów. Dla autorów *Anty-Edypa* go stanowi przykład *nomosu* przeciwstawionego porządkowi *polis*, którego ilustracją byłyby szachy. Jeszcze dosadniej tę różnicę wyraża przeciwstawienie kłącza i drzewa:

> Kłącze nie zaczyna się i nie kończy, jest zawsze pośrodku, pomiędzy rzeczami, między-bycie, intermezzo. Drzewo jest rodowodem, kłącze zaś to przymierze, niepowtarzalne przymierze. Drzewo narzuca czasownik „być", tkanką łączną kłącza jest natomiast „i… i… i…". W tej

[441] M. Dean, *A Political Mythology of World Order. Carl Schmitt's Nomos*, „Theory, Culture, Society" 2006, No. 23, s. 5.
[442] G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, s. 434.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> koniunkcji jest dość siły, aby wyszarpać i wykorzenić czasownik „być". Dokąd idziecie? Skąd przybywacie? Gdzie się wybieracie? To są kompletnie bezużyteczne pytania[443].

Ta ekspozycja dwóch stosunków do przestrzeni trafnie oddaje stawkę naszych poszukiwań: chodzi o przedstawienie dla Europy innego punktu odniesienia niż terytorium i *polis*, o takie przemyślenie starożytnej Grecji, by nie dało się z niej wyprowadzić – drogą analogii – Europy osiadłej, lecz by dostarczała nam ona modelu Europy nomadycznej.

Różnicę między nimi przekonująco wyraża Aldea: Europa osiadła zna tylko obywateli i migrantów, ewentualnie ich formy pośrednie (rezydentów) lub nielegalne. Taka Europa usiłuje utrzymać ścisły podział wnętrze–zewnętrze, przez co ciągle popada ona w kryzys (wnętrze musi bronić się na zewnątrz; zewnętrze przenika do wnętrza). W odróżnieniu od niej, Europa nomadyczna respektuje przygodny stosunek do miejsca, godzi się z podmiotami nomadycznymi, w przypadku których w ruchu pozostaje nie tylko ich tożsamość i położenie w przestrzeni, ale otoczenie – nomadyczne – wyrywa z porządku osiadłego nawet tych, którzy pozornie nie zmieniają swojej lokalizacji[444]. Jako przestrzeń gładka Europa byłaby przestrzenią stawania-się, rozmywającą granice z otoczeniem. Nomadyzm nie prowadziłby do wzrostu inkluzywności europejskiego uniwersalizmu, na przykład do bardziej otwartej polityki migracyjnej i azylowej, która legalizowałaby większą część migracji, wprowadzała ułatwienia w nabywaniu statusu rezydenta czy w dojściu do obywatelstwa. Taki scenariusz funkcjonowałby jeszcze ciągle w ramach siatki uniwersalizmu i partykularyzmu: pewne podmioty byłyby włączone, przyjęte do grona pełnowartościowych, osiadłych obywateli; inne zaś – nadal wykluczone, postrzegane jak anomalie, które trzeba powstrzymać.

Tego rodzaju procedura wyłapywania ruchu i wygaszania go bądź sterowania nim byłaby zgodna z działaniem, opisanego także

---

[443] Ibidem, s. 29.
[444] E. Aldea, op. cit.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

przez Deleuze'a i Guattariego, aparatu pochwycenia[445]. Jego zadaniem byłoby utrzymać fikcję, że można zabezpieczyć się przed deterytorializacjami, podczas gdy w rzeczywistości, w epoce akumulacji kapitału na światową skalę, masowe i niekontrolowane przepływy ludzi stają się nową normą. Doprecyzujmy, że stawką nie jest po prostu wyzwolenie przestrzeni gładkiej, odseparowanie jej od przestrzeni żłobionej/państwowej. Nie jest to możliwe, bo nie istnieje żadna istotowa różnica między nimi. Jedna przestrzeń przechodzi w drugą. Empirycznie to często ta sama przestrzeń. Nakładają się na nią po prostu dwa różne sposoby jej dzielenia – żłobiony i gładki. Oznacza to, że tak jak morze, wbrew temu, co sądził Schmitt, poddaje się pewnemu ustrukturyzowaniu dzięki technologicznej obróbce, tak też przestrzeń miasta może zafunkcjonować niczym nieprzebrana dżungla albo wzburzona tafla wody. Wszystko jest kwestią budowania powiązań – nie tylko żłobienia i wygładzanie następują ciągle, ale niekiedy na poziomie empirycznym trudno odróżnić jedno od drugiego[446]. To dlatego tak trudno uruchomić europejski terminal, który wyprowadziłby nas z dialektyki uniwersalizmu i partykularyzmu. Co ciekawe, mówiąc o terminalu, nie popełniamy tu nadużycia. Guattari używał go w takim samym znaczeniu, w jakim przywołaliśmy je w opisie Europy u Herodota: terminal to dla niego transwersalna przestrzeń wędrówki od nie-tożsamości do nie-tożsamości, ciągła gra z podziałem wnętrze–zewnętrze, która go zatrzymuje i rozbraja[447].

Trzeba jednak zaznaczyć, że otwarcie terminalu i uruchomienie procesów stawania-się-mniejszościowym nie oznaczają automatycznie wyzwolenia z wszelkiej przemocy – Deleuze i Guattari wielokrotnie podkreślali, że zbyt pospieszna deterytorializacja może doprowadzić do implozji podmiotu. Ponadto każda deterytorializacja jest narażona na reterytorializacje, które wcale nie muszą być emancypujące:

---

[445] D. Kujawa, *Umknąć pochwyceniu. Co schizoanaliza oferuje teorii migracji?*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, t. 3, nr 21, s. 121.

[446] C. Lundy, op. cit.

[447] F. Guattari, *The Three Ecologies*, London–New York 2000, s. 36.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Przestrzeń gładka i forma zewnętrzności nie są bynajmniej z konieczności powołane do rewolucji: zmieniają raczej radykalnie swe znaczenie w wyniku działań, w których współuczestniczą, oraz w konkretnych warunkach, w których funkcjonują lub są ustanawiane[448].

Przejście do gładkiej przestrzeni jest, ni mniej, ni więcej, zmianą pola gry – jak zamiana gry w szachy na grę w go. Ale nie oznacza to jeszcze końca partyjki. Należy pamiętać, że czai się tu ciągle rozmaite ryzyko. Starcia aparatu państwa z maszyną wojenną mogą pochłonąć wiele ofiar. Państwo może pod ich wpływem stać się despotyczniejsze. Maszyna wojenna może z kolei spalić się w przemocy albo wyrodzić się w coś innego: w siatki terrorystyczne, struktury mafijne, fundamentalistyczne parapaństwa czy faszystowskie milicje. Żeby nie pozostać na tym poziomie ogólności, przyjrzymy się teraz niektórym możliwościom, które filozofia Deleuze'a i Guattariego otwiera w zakresie reinterpretacji europejskości jako terminalu.

Europa jako przestrzeń diasporyczna

Pierwsza z takich możliwości wiedzie przez konsekwentną afirmację nomadyczności. Jej najważniejszą rzeczniczką jest filozofka Rosi Braidotti. Jej zdaniem idea europejska zawiera w sobie komponent deterytorializujący. I chociaż Braidotti przyznaje, że dzisiaj Europa stała się paradygmatyczną większościową, normatywną tożsamością, to jednocześnie ciągle wierzy, że uda się znaleźć dla niej linie ujścia[449]. Filozofka jest najbardziej zainteresowana aktualnymi wyzwaniami dla Europy, pisząc w kontekście postępującej integracji politycznej kontynentu, że znajduje się ona na rozdrożu, gdzie rysują się przed nią trzy scenariusze[450].

Pierwszy to euronacjonalizm czy europeizm, który przybiera formę abstrakcyjnego uniwersalizmu. Jego realizacja oznaczałaby podniesienie europejskich nacjonalizmów na wyższy, wspólno-

[448] G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, s. 478.
[449] R. Braidotti, *Nomadyczna tożsamość europejska*, w: *Koniec kultury*, s. 114.
[450] Idem, *The Becoming Minotarian of Europe*, w: *Deleuze and the Contemporary World*, eds. I. Buchanan, A. Parr, Edinburgh 2006, s. 79.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

towy poziom – pozornie ponadnarodowy, ale w istocie supranacjonalistyczny, przed którym w proroczy sposób przestrzegał Fryderyk Nietzsche[451].

Drugi scenariusz to zatrzymanie europeizmu przez przeciwstawne mu partykularyzmy – nie tylko narodowe, ale także te postępujące na mikropoziomie, takie jak regionalizmy czy tożsamości związane z gender, seksualnością, migracjami i subkulturowością. Nie odgrywałyby one wówczas roli deterytorializującej wobec tego, co większościowe. Nie stawałyby się mniejszościowe, pozostając po prostu na poziomie obrony tożsamości mniejszości.

Braidotti jest zwolenniczką trzeciego scenariusza zakładającego wkroczenie w fazę postnarodową, w której tożsamość przestałaby być ujmowana na wzór esencjalistyczny, zamknięty, odgraniczony od swojego zewnętrza. Podlegałaby za to rozchwianiu, utracie, przeboleniu, dzięki czemu wykraczałaby poza dialektykę tożsamości większościowej i jej kontrtożsamości, stając się rozszczepioną (nie)-tożsamością o zróżnicowanych afiliacjach. Obecnie, zdaniem autorki *Podmiotów nomadycznych*, Unia Europejska obrała niejednorodny kurs, który charakteryzuje się tym, że próba budowy większościowej eurotożsamości wzmaga konflikty z partykularyzmami narodowymi i regionalistycznymi. Konflikty te nie prowadzą jednak do wzmocnienia tego, co mniejszościowe, nie uruchamiają żadnych linii ujścia – wzmacniają za to tożsamość narodową czy regionalną jako większościowy wariant tożsamości Europejczyka. W efekcie Europejczyk, który dotychczas rzadko występował pod tą nazwą[452] – był tak odbierany raczej na zewnątrz, gdzie różnice między Brytyjczykami, Francuzami czy Niemcami były mniej istotne niż ich wspólne europejskie pochodzenie – rywalizuje z Europejczykiem, który preferuje swoje narodowe określenie[453].

Chociaż z perspektywy euronacjonalizmu nacjonalizm może wydawać się ciasnym partykularyzmem, to raczej oba człony tej alternatywy okazują się uniwersalistyczne. Każdy naród, zgłaszając

[451] S. Elbe, *Europe. A Nietzschean Perspective*, London–New York 2003, s. 65.
[452] R. Braidotti, *Nomadyczna tożsamość*, s. 122.
[453] Eadem, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 48–49.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

swoje roszczenia do europejskości, przyczynia się bowiem do umocnienia swojego partykularyzmu jako europejskiego uniwersalizmu. Stawką jest nie tylko siła europejskiego uniwersalizmu na zewnątrz, ale także jego wewnętrzna hierarchia. Mimo sporów między zwolennikami kontynuacji integracji i orędownikami Europy narodów, które zaprzątają dziś najwięcej uwagi komentatorów, Braidotti zauważa, że na ich marginesie rodzi się Europa mniejszościowa. Filozofka poszukuje jej przede wszystkim we współczesnych procesach hybrydyzacji podmiotowości związanych z globalizacją, migracjami czy wielokulturowością. To one sprawiają, że podmiot staje się procesualny, wykorzeniony i nomadyczny.

Według Braidotti w kryzysie znalazły się dwa założenia, na których opierała się Europa większościowa[454]. Po pierwsze, Europa przestaje być centrum świata, traci charakter cywilizacji uniwersalnej. Jest to spowodowane globalizacją, która osłabiła zdolność jakiegokolwiek państwa czy regionu do sprawowania globalnej hegemonii, a jednocześnie wzmocniła na tyle pozaeuropejskie państwa, by pozbawić Europę i szerzej – Zachód – palmy pierwszeństwa. Po drugie, Europie udaje się w bardzo istotnym stopniu – nawet jeśli nie całkowicie – wyzbyć się konfliktów zbrojnych i zrezygnować z ekspansjonistycznej polityki. Co ważne, Braidotti zauważa, że Europa zasadniczo akceptuje obie tendencje. Chociaż obawia się marginalizacji na arenie międzynarodowej – co skłania ją do integracji – i dba o swoje interesy za granicą, stosując siłę – nawet jeśli częściej jest to miękki nacisk (*soft power*) międzynarodowych norm, standardów i dyplomacji niż siła militarna (*hard power*) – to zarazem Unia Europejska stanowi postnarodową innowację, która być może wypracowuje skuteczne mechanizmy umożliwiające koegzystencję w świecie zdominowanym przez podmioty nomadyczne.

Jak dokładnie wygląda to przejście od Europy większościowej do mniejszościowej, od Europy osiadłej do nomadycznej? Tę pierwszą Braidotti przyrównuje do panoptycznej bieli[455], łącząc w tej konstrukcji przemyślenia Deleuze'a i Guattariego o Europejczyku jako

[454] Eadem, *Nomadyczna tożsamość*, s. 113–114.
[455] Eadem, *The Becoming Minotarian of Europe*, s. 82.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

założonym podmiocie uniwersalizmu z pojęciami zaczerpniętymi od innych poststrukturalistów – panoptykonem Foucaulta i suplementem Derridy.

Dyskursywną władzę Europy Braidotti pojmuje na kształt opisanej przez Foucaulta władzy panoptycznej[456]: zasadza się ona na tym, że podmioty są poddane niewidzialnemu spojrzeniu władzy, która sama nie jest poddana obserwacji. Jest to władza o charakterze dyskursywnym, wykształcająca po stronie zdominowanych samodyscyplinę będącą oznaką internalizacji narzuconych reguł. Europa jako panoptykon byłaby centralnym punktem odniesienia dla swojego zewnętrza – dostarczałaby obiektywizującego języka opisu, oceny, miary, który nie byłby konfrontowany z żadną zewnętrzną narracją. Tak jak w panoptykonie władza działa i wytwarza uległe podmioty nawet wtedy, gdy w danym momencie punkt obserwacyjny nie jest obsadzony. Skoro więźniowie nie wiedzą, czy po drugiej stronie rzeczywiście czai się strażnik, zachowują się tak, jakby był on obecny, i internalizują określone normy zachowania.

Podobnie do panoptykonu działa biel zgodnie z figurą suplementu Derridy[457]: suplement jest jednocześnie naddatkiem, który wzbogaca pełnię, jak i wypełnieniem braku. Biel jest obecna w dwóch postaciach: jako zaledwie jeden z wielu kolorów, ale też jako warunek możliwości wszelkiego kolorowania, puste miejsce, *tabula rasa*, na której może w ogóle dojść do kolorowania[458]. Biel okazuje się rzekomo „neutralnym" standardem, który pozwala różnicy zaistnieć. To, co inne – inna kultura, kolorowa rasa, odmienna religia – zapisuje się na bieli jako to, co gorsze i zapóźnione. Dlatego Braidotti napisze, że „niewidzialność koncepcji dominujących jest pochodną ich beztreściowości – centrum jest puste"[459]. Chociaż wydaje się, że „reszta świata" potrzebuje Europy jako wzorca, lustra, w którym się przejrzy i podda ocenie, to w istocie Europa bez bogactwa świata nie mogłaby kształtować swojej większościowej tożsamości.

---

[456] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 183.
[457] J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 199–200.
[458] R. Braidotti, *The Becoming Minotarian of Europe*, s. 82.
[459] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Potrzeba znajdowania luster wynika, zdaniem Braidotti, z konstytuującej pustki wypełniającej europejską tożsamość. Dobrze ujmuje to etnograf Thor Heyerdahl:

> My, Europejczycy, o naszej historii myślimy tak potwornie jednotorowo, że jesteśmy gotowi wmawiać wszystkim, że to Europa odkryła cały świat. A ja mówię, że jedyne, co odkryli Europejczycy, to tylko i wyłącznie Europa[460].

Ten skrywany antyfundacjonizm, nomadyzm, doprowadza Europę do poszukiwania stabilnego oparcia, gruntu, zasady fundującej, źródła, tożsamości, terytorium, granic, przodków – wszystkich tych elementów, które mogłyby skutecznie przysłonić brak esencji. Europa jest, używając określeń Richarda Hoggarta i Douglasa Johnsona: „krucha, niespokojna, sprzeczna, niestała"[461]. Ta jej wewnętrzna pustka sprawia, że pierwotny *(a)nomos* Europy – przestrzeń samoorganizacji – wyradza się w dążenie do ekspansji, w agresywny uniwersalizm. Braidotti usiłuje ten źródłowy *anomos* wyzyskać, by pogodzić Europę z różnicowaniem tożsamości, z procesami stawania-się, które przeciwstawiają się wszelkiemu udomowieniu podmiotowości. Podmiotowość według filozofki winna pozostać nomadyczna.

Kiedy Europa nie tylko patrzy, ale jest widziana – widziana za pomocą innego języka opisu niż ten, który sama prezentuje światu jako ideologię uzasadniającą jej pierwszeństwo – panoptyczna biel załamuje się[462]. Panoptykon przemienia się w konstrukcję wielobiegunową – pozbawioną centrum i pojedynczego spojrzenia, otwartą na kontrspojrzenia, które nie przebiegają już po linii wieżyczka–cele, ale wychodzą z mnogości perspektyw. W nomadycznej tożsamości nie chodzi o to, by na gruzach uniwersalistycznego panoptykonu stawiać nowe gmachy, powołując w ten sposób wielość wieżyczek, ani

---

[460] Cyt. za: K. Godlewski, *1421. Rok, w którym Chińczycy odkryli Amerykę i opłynęli świat*, http://wyborcza.pl/1,75517,1379737.html?disableRedirects=true (dostęp: 17.12.2017).

[461] R. Hoggart, D. Johnson, *An Idea of Europe*, London 1987, s. 10.

[462] P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, London 1987.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o to, żeby przyjąć, że skoro wieżyczka jest pusta, to możemy oddać się celebracji swojej wsobnej tożsamości we własnej celi. Nie chodzi, mówiąc ściślej, o zastąpienie jednej dominującej dotąd metanarracji związanej z europejską nowoczesnością wieloma mikronarracjami. Tożsamość ma zostać wprawiona w ruch, uwolniona ze współrzędnych, które krępowały ją w panoptykonie.

Utrata przez Europę roli agresywnego centrum powoduje również to, że biel nie jest już dłużej pseudoobiektywnym podłożem dla innych barw, które byłyby traktowane jako „nieczyste" – dopuszczalne i mile widziane są wszelkie mieszanki kolorystyczne, wytwarzanie nowych stylów, kompozycji, odcieni, między którymi nie istnieje żadna jednoznaczna hierarchia wartości. Stawką nie jest poszukiwanie czystości barw niezmieszanych z bielą ani budowanie żadnych alternatywnych kanonów estetycznych czy klasyfikacji rasowych. Braidotti postuluje zerwanie z obsesją czystości i ochrony tego, co własne – każda własność powstaje jej zdaniem z przepływu.

W procesie nomadyzacji rozpada się także dumny podmiot europejskiego humanizmu, który udawał, że jest podmiotem abstrakcyjnym, uniwersalnym, odcieleśnionym, pozbawionym płci, rasy czy klasy społecznej[463]. Zastępuje go nomadyczny podmiot stawania-się, który jest procesualny, materialistyczny, ucieleśniony, pozostający w ruchu, uchwytny tylko w kontekstach, a nie w abstrakcjach, posługujący się wiedzą usytuowaną, nabywaną zawsze w konkretnych okolicznościach, tradycjach, otoczeniu, pochodzeniu.

Stawką jest więc odejście od subiektywizacji opartej na humanistycznym ideale człowieka jako miary wszechrzeczy, podstawy rzeczywistości czy wyróżnionego, centralnego usytuowania epistemologicznego. Ma to bardzo realne konsekwencje dla Europy, która historycznie oparła się na tym ideale:

> Humanizm w swym historycznym rozwoju stał się podstawą określonego modelu cywilizacji, który następnie ukształtował specyficzną ideę Europy jako bytu urzeczywistniającego uniwersalizującą moc refleksyjnego rozumu. Przekształcenie się humanistycznego ideału

[463] R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 62.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> w hegemoniczny model kultury zostało kanonizowane przez Heglowską filozofię historii. Owa arogancka wizja zakłada, że Europa to nie tylko umiejscowienie geopolityczne, lecz także uniwersalny atrybut umysłu ludzkiego, który można przypisać dowolnemu obiektowi spełniającemu określone wymagania[464].

Dalej Braidotti precyzuje, w jaki sposób europocentryczny paradygmat historii opiera się na dialektyce „ja" i „Innego" – gdzie „ja" jest zawsze uniwersalne, a „Inny" zawsze partykularny. Podmiot uniwersalny zawsze jest „człowiekiem po prostu", czyli w rzeczywistości białym, dorosłym, sprawnym, heteroseksualnym mężczyzną posiadającym własność. To jego inni występują zawsze jako upłciowieni, urasowieni, zseksualizowani i znaturalizowani jako byty ułomne, niespełniające norm człowieczeństwa[465].

Podmiot nomadyczny jest podmiotem posthumanistycznym, opiera się na sprzeczności między koniecznością wypracowania jakiejś formy sprawczości i odpowiedzialności a niemożliwością jej trwałego ufundowania. Posthumanizm jest swego rodzaju kompromisem między skrajnymi stanowiskami humanizmu/fundacjonizmu i antyhumanizmu/antyfundacjonizmu. Podmiotowość posthumanistyczna zupełnie inaczej gruntuje ideę europejską, zrywając z europocentryzmem i próbując otworzyć ją na inność:

> Nowa misja, jakiej musi podjąć się Europa, wymaga krytyki ciasnego egoizmu, nietolerancji i ksenofobicznego odrzucania inności. Symbolem zamknięcia się europejskiego umysłu jest los migrantów, uchodźców i osób poszukujących azylu, którzy ponoszą ciężar rasizmu panującego dziś w Europie. Potrzebny jest nowy program – niebędący jednak programem europejskiego czy europejskiego racjonalnego podmiotu, ale raczej jego radykalnej transformacji, zerwania z imperialistycznymi, faszystowskimi i antydemokratycznymi dążeniami Europy. […] Stawanie-się-nomadyczną Europą oznacza opór wobec nacjonalizmu, ksenofobii i rasizmu – złych nawyków starej, imperialnej Europy. Jest zatem przeciwieństwem pompatycznego uniwersalizmu

[464] Ibidem, s. 62–64.
[465] R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, s. 185.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

z przeszłości, który zostaje zastąpiony podejściem usytuowanym i odpowiedzialnym[466].

Odwrócenie, którego próbuje dokonać Braidotti, usiłując przemyśleć ideę Europy, przebiega następująco: to nie osiadła tożsamość zakorzeniona w idei narodowej, ale płynne doświadczenia tych, którzy obecnie są uważani za podmioty wybrakowane (migrantów, uchodźców), powinny stanowić model postnacjonalistycznego obywatelstwa. Filozofka nie idealizuje przy tym „wyzwolenia" migrantów – częściej przemieszczają się oni z konieczności i są wystawieni na rozmaite formy przemocy[467]. Niemniej to właśnie ta przemoc powinna zmotywować nas do przemyślenia wzorców upodmiotowienia, którymi się posługujemy: zamiast projektować świat tak, jakby miała w nim dominować tożsamość osiadła, powinniśmy przystosować go do tożsamości nomadycznych, które zawsze będą mnożyć się na marginesach.

Pozytywne propozycje Braidotti dla umocnienia nomadycznej Europy zmierzają w stronę przeprojektowania jej przestrzeni z zamkniętej na zewnętrze twierdzy ku przestrzeni, którą nazywa przestrzenią diasporyczną[468]. Stanowi ona ukonkretnienie gładkiej przestrzeni Deleuze'a i Guattariego: opiera się na wymazaniu przeciwieństwa wnętrze–zewnętrze i sprzyjaniu procesom stawania-się, które nie u-ja-rzmiają podmiotu, ale pozwalają na to, by rozwijał się jako projekt. Przestrzeń diasporyczna godzi się z tym, że zewnętrze przedostaje się do wnętrza, akceptuje diaspory jako pełnowartościowe formy organizacji zbiorowości, wspiera hybrydyzacje, które przeciwstawiają się każdej formie nacjonalizmu – zarówno nacjonalizmowi państwa narodowego, jak i euronacjonalizmowi, który czai się na horyzoncie. Obywatelstwo, które obowiązywałoby w nomadycznej Europie, miałoby charakter elastyczny, to jest przysługiwałoby wszystkim, którzy pojawiają się w Europie i chcą ją współtworzyć[469]. Braidotti pisze, że powinno się ono opierać na pod-

[466] Eadem, *Po człowieku*, s. 125–127.
[467] Eadem, *Podmioty nomadyczne*, s. 50.
[468] Eadem, *Nomadyczna tożsamość*, s. 116–117.
[469] Ibidem, s. 124–126.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stawie zuniwersalizowanej cudzoziemskości – bycie cudzoziemcem nie byłoby dłużej traktowane jako brak czy anomalia, ale stałoby się normą, a nawet przywilejem, świadectwem wolności.

Projekt Braidotti jest wyraźnie osadzony we współczesnym kontekście sieciowego, zglobalizowanego kapitalizmu i połączeń posthumanistycznych. W związku z tym pozostaje z nim w niepokojącej bliskości. Pojawia się wątpliwość, na ile filozofia nomadyzmu nie okazuje się swoistą ideologią późnego, elastycznego kapitalizmu – nawet jeśli deklaratywnie zajmuje wobec niego stanowisko krytyczne. Jak oddzielić europejskość od płynnej nowoczesności, w której to, co stałe, rozpływa się w powietrzu – w jaki sposób można ją zachować i obronić przed niszczycielskimi skłonnościami jej samej? Tego rodzaju wątpliwości pozwalają wyartykułować propozycje Massima Cacciariego i Franca Cassana.

Archipelag. Europa w wersji *slow life*

Jeśli Braidotti próbowała wykorzenić Europę z osiadłości, to włoscy myśliciele będą bliżsi Deleuze'owi i Guattariemu w miejscu, w którym ci ostatni nawoływali do ostrożności i umiarkowania, przestrzegali przed zbyt pospieszną deterytorializacją. Nie znaczy to, żeby popaść w fatalizm i okopać się w swojej tożsamości. Cacciari i Cassano, każdy na swój sposób, będą szukać trzeciej drogi między osiadłością a nomadycznością. Otwarcie na Inność jest ich zdaniem możliwe, jeśli jest zakotwiczone w bezpiecznych ramach.

Cacciari w swoich pracach poświęconych Europie podkreśla fundamentalne znaczenie zerwania relacji między Wschodem a Zachodem wraz z wojnami grecko-perskimi. Skutkowało ono zapomnieniem relacji opartych na gościnności, spotkaniach i wędrówkach idei w basenie Morza Śródziemnego[470]. Podobnie jak przywoływany już Guénoun, Cacciari uważa, że ta utracona geofilozofia musiała mieć charakter morski[471]. Podchwytując propozycję Arnolda Toyn-

[470] F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.

[471] I. Chambers, *Mediterranean Crossings. The Politics and Interrupted Modernity*, Duke 2008, s. 24.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

beego, Cacciari twierdzi, że graniczny charakter cieśnin morskich pierwotnie nie odnosił się do podziału lądów, lecz mórz[472]. Dardanele oddzielają Morze Egejskie od Morza Marmara, Bosfor – Morze Marmara od Morza Czarnego, a Cieśnina Kerczeńska – Morze Czarne od Morza Azowskiego. Jeśli przyjąć interpretację Toynbeego, podział kontynentów byłby dla Greków wtórny wobec podziałów morskich – geografowie pracowali na ustaleniach żeglarzy.

Podział kontynentalny, którego jesteśmy spadkobiercami, bardziej niż grekocentryczny był thalassocentryczny (gr. *thalassa* – „morze"), co oznaczałoby, że służył pierwotnie kontaktom, nawigacji, podróżom, handlowi, łączności, a nie podziałom. Stał się terracentryczny, obsługując wrogość i interesy typowe dla społeczności lądowych dopiero wtórnie, przechodząc wówczas w inną, osiadłą geofilozofię[473]. Wedle włoskiego filozofa ta nowa geofilozofia opiera się na brutalnym i brzemiennym w skutki doświadczeniu zerwania jedności, która nie będąc bezkonfliktową, pozostawała jednak produktywna. Od wojen grecko-perskich, opisanych przez greckich myślicieli i dramatopisarzy, Europa będzie nadal zwracać się w stronę Orientu, pozostając świadoma swojego pochodzenia i zadłużenia w Azji, ale i rozwinie poczucie własnej odrębności. Wschód będzie problemem Europy: będzie chciała odciąć się od niego, ale nigdy nie będzie w stanie tego zrobić. Pragnienie podboju będzie mieszać się z podziwem, strach z nostalgią – tożsamość Europy będzie znajdować się w ciągłym drżeniu, niezdecydowaniu[474]. Być może najpełniej tę relację wyraził Karl Jaspers, który w pracy *O źródle i celu historii* pisał:

> Zachód już na samym wstępie – od czasów greckich – ukonstytuował się jako wewnętrzna biegunowość Okcydentu i Orientu. […] Grecy ugruntowali Zachód, ale w taki sposób, że istnieje on tylko o tyle, o ile kieruje uporczywie wzrok na Wschód, zderza się z nim, rozumie go

[472] A. Toynbee, *"Asia" and "Europe": Facts and Fantasies*, w: idem, *A Study of History*, Vol. 8, London 1954, s. 711.

[473] M. Cacciari, *The Geophilosophy of Europe*, w: idem, *The Upolitical. On the Radical Critique of Political Reason*, Fordham 2009, s. 199.

[474] Idem, *Europe or Philosophy*, „Phenomenology and Mind" 2015, No. 8, s. 139–140.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> i odcina się od niego, przejmuje od niego pewne wątki i przerabia na własne, walczy z nim, przy czym górę bierze to jedna, to znowu druga strona[475].

Dalej niemiecki filozof stwierdza, że ów podział Okcydentu i Orientu przenika do wnętrza Zachodu, obcy jest natomiast na Wschodzie – jeśli się tam pojawia, to za sprawą projekcji narzuconej przez Europejczyków. Jaspers zauważa, że Europa zyskuje świadomość własnej odrębności – i przy okazji przewagi – a zarazem świadomość swoich wewnętrznych podziałów, ponieważ „Zachód ma biegunowość Orientu i Okcydentu nie tylko w kontekście odróżniania siebie od innego, zewnętrznego świata, lecz nosi tę biegunowość w sobie samym"[476].

Cacciari koncentruje się na momencie zaistnienia tej biegunowości. Azja i Europa będą, tak jak ich imienniczki z dramatu Ajschylosa *Persowie*: dwiema pięknymi kobietami o wspólnym pochodzeniu, brutalnie oddzielanymi od siebie[477]. Przesmyki, cieśniny i wąwozy, które umożliwiały dotąd kontakt, handel, wyprawę, zamienią się w krwawą arenę wojenną – jak wąwóz Termopile czy cieśnina między Salaminą a Attyką. Dostarczą one Europejczykom mitu, który będzie odżywał w 1571 roku w bitwie morskiej pod Lepanto, w odsieczy wiedeńskiej 1683 roku czy w rzezi Gallipoli podczas I wojny światowej. Mimo tych starć Europa i Azja nigdy nie zostaną jednak rozdzielone definitywnie: ich przeciwstawienie będzie funkcjonować w ramach jedności. W europejskiej filozofii politycznej uobecni się ono jako przeciwstawienie despotyzmu i wolności, rządów Jednego i wielości, tożsamości i różnicy, granicy i bezkresu[478]. W modelowy sposób wyrażają to poglądy Lodovica Settembriniego, bohatera *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna, jednego z najważniejszych myślicieli idei europejskiej:

---

[475] K. Jaspers, op. cit., s. 74.
[476] Ibidem, s. 65.
[477] M. Cacciari, *The Geophilosophy*, s. 200.
[478] Ibidem, s. 203–204.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Według poglądów głoszonych przez Settembriniego dwie zasady walczą o świat: siła i prawo, tyrania i wolność, przesąd i wiedza, konserwatyzm i wieczny ferment postępu. Można by pierwszą z nich nazwać zasadą azjatycką, a drugą – europejską, bo Europa jest ojczyzną buntu, krytyki i burzycielstwa, wschodnia zaś część świata uosabia bezruch i bezczynny spoczynek[479].

Settembrini to postać wzorowana na bracie Thomasa Manna, Heinrichu, zagorzałym działaczu na rzecz zjednoczenia Europy, równocześnie przestrzegającym przed zagrożeniem ze strony azjatyckich hord[480]. W odróżnieniu od niego dla Cacciariego zerwanie Europy i Azji nigdy nie jest zupełne i ostateczne – oba człony opozycji nie stają tak wyraźnie naprzeciw siebie. Historyczna drzemka, w którą miał zapaść Wschód, nie może być zbyt głęboka – nadużycia despoty muszą w końcu rozbudzić siły oporu. Krążenie prywatnych opinii, żywioł polityki, który ma wyrażać się w Europie, nie będzie z kolei możliwy do podtrzymania bez autorytetu, który uchroniłby wspólnotowy *logos* przed autodestrukcją i niesubordynacją[481]. Despotyczne własności przypisywane przez Europejczyków Orientalczykom wielokrotnie dadzą o sobie znać wśród nich samych, wolnościowe ciągoty uznawane za europejskie równie często ujawnią się natomiast na Wschodzie.

Pojawienie się perskiego imperium Cacciari uważa nawet za impuls przyczyniający się do rozkwitu Grecji, w tym filozofii. Pod wpływem potężnego Innego Grecy musieli poznać samych siebie, by móc się przeciwstawić najeźdźcy. Inny okazuje się granicą, bez której ustanowienia niemożliwe jest sprofilowanie własnej tożsamości i – w dalszej kolejności – jej przepracowanie, zniesienie. Geofilozofia Europy, która opiera się na przeciwstawieniu Azji, popada jednak w aporie, o których Cacciari pisze następująco:

---

[479] T. Mann, *Czarodziejska góra*, t. 1, przeł. J. Kramsztyk, Warszawa 1965, s. 202–203.

[480] E. Schonfield, *The Idea of European Unity in Heinrich Mann's Political Essays of the 1920s and early 1930s*, w: *Europe in Crisis. Intellectuals and the European Idea, 1917–1957*, eds. M. Hewitson, M. D'Auria, New York–Oxford 2012, s. 257–270.

[481] M. Cacciari, *The Geophilosophy*, s. 202–203.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Żywy fundament naszej filozofii jest paradoksalny. Ogłasza on z jednej strony, że tylko przez siłę różnicy i jej transformacji umysł rozstaje rozbudzony, uwalnia się od niewoli bezpośredniości i że jedyny *logos*, jakim dysponujemy, dotyczy różnic. Z drugiej strony nasza filozofia potwierdza, że różnica przeciwieństw pozostaje niepojęta jako taka. W rzeczywistości, kiedy tylko je pojmujemy jako przeciwieństwa, przestają one nimi być po to, by wyjawić, że należą do niepowtarzalnego *genos*, tak jak boskie kobiety ze snu Atossy[482].

Włoski filozof w genezie filozofii upatruje więc przeciwstawienie uniwersalizmu i partykularyzmu, jedności i wielości. Te jednak nie mogą się od siebie oddzielić, zautonomizować, zawsze pozostają uwikłane w splot pojęciowy, nie mogą istnieć bez siebie nawzajem, są pojmowalne tylko w relacji do drugiej strony: wielość potrzebuje mediacji ze strony jedności, jest wielością tylko wobec pewnego wspólnego ekwiwalentu; podczas gdy tym, co zapewnia jedność, jest wielość, różnice, które są jedyną uniwersalną własnością. Dlatego Inny nie przestaje być częścią to-ż-samości Europy, jest warunkiem koniecznym krystalizacji tego, co własne, ale też warunkiem niemożliwości zaistnienia pełnej separacji. Brzemienna w różnicę Europa nie może jej usunąć, musi nauczyć się z nią obcować – ale w jaki sposób?

Cacciari jako rodowity Wenecjanin i były burmistrz tego miasta inspiruje się mikroświatem, w którym jest ono zanurzone, żeby pomyśleć Europę jako archipelag[483]. Europa-archipelag jest zbiorowiskiem wysp, które może istnieć jedynie dzięki podtrzymywaniu wzajemnych kontaktów. Jedność współistnieje tu z wielością i żadna ze skrajnych tendencji – ani uniwersalizacja rozumiana jako homogenizacja, ani partykularyzacja jako zwrot ku autarkiczności – nie przeważa nad drugą: „Inteligencja archipelagu dzieli i łączy. Przestrzeń archipelagu z uwagi na samą swą naturę nie toleruje subordy-

[482] Ibidem, s. 203.

[483] *From the Venetian to the European Archipelago. The Geo-filosofia of Massimo Cacciari*, https://crosspollenblog.wordpress.com/2014/03/29/from-the-venetian-to-the-european-archipelago-the-geo-filosofia-of-massimo-cacciari/ (dostęp: 14.05.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nacji i hierarchicznych relacji"[484]. Europa-archipelag to propozycja opierająca się na założeniach przeciwstawnych Schmittiańskiemu *nomosowi*: nie powstaje od strony lądowej, lecz morskiej; równoważy żywioł morski i lądowy; lokalizm i globalizm; partykularyzm miast i uniwersalizm sieci; skończoność i nieskończoność; integralność tożsamości i procesy różnicowania[485]. Z drugiej strony Cacciari ustawia się polemicznie względem nomadologii Deleuze'a i Guattariego: archipelag nie daje się porwać deterytorializacji absolutnej, wprawia rzeczy w ruch, ale też daje im schronienie, bezpieczną przystań, która podtrzymuje kontakty[486]. Wyspowa geofilozofia wymusza wymianę, ponieważ żadna z wysp nie może przetrwać w izolacji, do samozachowania potrzebują one być częścią archipelagu, archipelag nie może funkcjonować z kolei bez wewnętrznej dyferencjacji, w której poszczególne części nawzajem uzupełniają się, tak jak w efektywnym podziale pracy[487].

Zdaniem Cacciariego Europa odeszła od modelu archipelagu, ustępując wobec homogenizującego, planetarnego uniwersalizmu. W rezultacie różnice uległy redukcji do roli zgrzebnego partykularyzmu: tożsamości na wolnym rynku przepływów. Jak do tego doszło? Cacciari opisuje ten proces w kategoriach rozpadu funkcji *katechonu* i związanych z nią uniwersalistycznych form politycznych: Kościoła i imperium[488]. Schmitt interpretował *katechon* jako nośnik *nomos*, ładu, porządku i prawa, do którego należy powstrzymywanie sił *anomos*, anarchii, bezprawia, Antychrysta. Przedłużeniem katechontycznej funkcji Kościoła w sprawach świeckich miało być imperium jako władza ziemska. Autor *L'archipelago* zwraca jednak uwagę, że zarówno Kościół, jak i imperium nie tyle przeciwstawiają się siłom *anomos*, ile są odpowiedzialne za ich trwanie. Imperium przenika napięcie między powstrzymywaniem bezprawia a struk-

---

[484] M. Cacciari, *L'Archipelago*, Adelphi 1997, s. 19–20; cyt. za: C. G. Crysler, S. Cairns, H. Heynen, *The SAGE Handbook of Architectural Theory*, London 2013, s. 660.

[485] A. Carrera, *Introduction: Massimo Cacciari*, w: M. Cacciari, *Europe and Empire. On the Political Forms of Globalization*, Fordham 2016, s. 6.

[486] Ibidem, s. 6–7.

[487] M. Cacciari, *Europe and Empire*, s. 42–43.

[488] Ibidem, s. 147–155.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

turalnym wymogiem ekspansji na zewnątrz – ekspansji, która sieje chaos i pożogę[489]. Paradoksalnie więc imperium, aby powstrzymywać *anomos*, nie może poprzestać na konserwowaniu *status quo*, lecz musi dążyć do rozrostu. Śmiertelnym niebezpieczeństwem dla imperium jest bezruch, ale ekspansja do kresu, wyczerpanie granic rozwoju również skutkowałyby anihilacją imperialnej formy. W rezultacie imperium musi pogodzić się z istnieniem *anomos*, wejść z nim w mediację. Także Kościół w roli *katechonu* nie jest – według Cacciariego – prostym przeciwieństwem *anomos*, lecz zawiera i reprodukuje w sobie przeciwieństwo *nomos* i *anomos*. Dzieje się tak na skutek tego, że Kościół jako wspólnota dążąca do zbawienia ma wewnętrznie sprzeczną misję do wykonania: musi powstrzymywać Antychrysta i nawrócić jak najwięcej wiernych, ale tym samym oddala Apokalipsę i zbawienie. To dlatego *Drugi list do Tesaloniczan* apostoła Pawła głosi, że *katechon* będzie musiał ustąpić przed „bezprawnym", który objawi tajemnicę anomii, a wówczas nastąpi kres dziejów. W pewnym sensie Kościół nosi więc Antychrysta w sobie, potrzebuje go do wypełnienia swojego zadania. Mało tego – będzie musiał przed nim ustąpić.

Dlatego Cacciari pisze, że *anomos* nie czai się wcale w namiotach barbarzyńskich hord, które zaleją Kościół i imperium, ale jest wytworem ziemskiego porządku władzy zarówno świeckiej, jak i duchowej – jej praw, edyktów, despotów[490]. *Anomos* nie jest – jak chce Schmitt – siłą anarchiczną, zewnętrzną, lecz siłą zorganizowaną wokół własnego kultu. Pewną narośla, której *katechon* nie może się pozbyć, choćby nawet chciał. Ta narośl jest mu jednak niezbędna dla podtrzymania eschatologicznego zadania: „zachowując w sobie nadchodzącą apostazję, wręcz zapowiadając ją, *katechon* pracuje na rzecz swojej własnej śmierci"[491]. Czyli dla zbawienia.

Problem w tym, że zaabsorbowanie ziemskimi prawami, skutkujące rozbudową administracyjnych funkcji imperium i Kościoła, wzmacnia struktury *anomos* do tego stopnia, że uwalniają się one

[489] M. Cacciari, *The Witholding Power. An Essay on Political Theology*, London 2018, s. 18.
[490] Ibidem, s. 53.
[491] Ibidem, s. 76.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

od kurateli *katechonu*. Zagadnienie zbawienia, wobec którego aparat techniczno-administracyjny miał być jedynie służebny, traci wówczas swój prymat albo całkiem odchodzi w zapomnienie. Anomia triumfuje jako społeczność „ostatniego człowieka", zatroskanego wyłącznie o „zwierzęcą" stronę egzystencji – pozorną wolność i komfort, realizowane w ścisłym uzależnieniu od wydajności cywilizacji technicznej[492]. To epoka globalizacji, końca historii, bezkresnego świata produkcji i permanentnego kryzysu:

> Anomia oznacza czas „wolny" od przestrzennych determinacji, czas, w którym jednostki nie tolerują bycia „reprezentowanym", z wyjątkiem bezosobowych norm, które jawią się jako podstawa funkcjonowania i „sukcesu" tych sił, które jednostki rozpoznają jako te, od których zależy ich własne życie[493].

Demontaż form teologiczno-politycznych nie stanowi więc dla Cacciariego wyzwolenia, lecz raczej popadnięcie w zależność od spuszczonych ze smyczy procesów planetarnych. Włoski filozof nazywa współczesność „epoką Epimeteusza" – tyrana, który otworzył puszkę Pandory[494]. To epoka społeczeństwa ryzyka, w której konfrontujemy się z niekontrolowanymi i niemożliwymi do oszacowania zagrożeniami, zdradzając coraz większą gotowość, by oddać się pod opiekę technokratycznych ekspertów – być może kiepskimi substytutami imperiów okażą się w tych warunkach transnarodowe korporacje tworzące swoje niestabilne i efemeryczne porządki wewnętrzne.

Brak efektywnej siły powstrzymującej skutkuje zatem rozbuchaną globalizacją, którą mogłoby kontrolować jedynie odbudowane imperium. Cacciari nie ukrywa, że w roli tego imperium widzi Europę. Jest ona do niej niejako stworzona ze względu na dziedzictwo swej geofilozofii: zachowanie różnicy w sobie pozwala Europie realizować swą procesualną istotę. Cacciari pojmuje Europę jako twór nieokreślony, jako zadanie przekraczania napotykanych gra-

[492] Ibidem, s. 71–72.
[493] Ibidem, s. 111.
[494] Ibidem, s. 116.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nic[495]. Ilekroć od tego zadania Europa odstępuje, zaczyna obumierać. Zarazem nie może pozwolić sobie na to, żeby napotykane granice przekraczać w sposób wrogi, skutkujący unieważnieniem różnicy – żeby dotrzeć do kresu. Europa przestaje wówczas być archipelagiem, który szanuje wielobiegunowość. Dlatego dla Cacciariego Europejczykiem jest się nie z uwagi na pochodzenie, obywatelstwo czy jakiekolwiek przyrodzone cechy, lecz dzięki zdolności do prowadzenia dialogicznej wymiany w ramach archipelagu różnic.

Formą polityczną, w której model archipelagu może pozostawać żywotny, jest dla Cacciariego właśnie imperium, które – podobnie jak idea Europy – z zasady nie zna granic czy też zna jedynie takie granice, które okazują się chwilowymi barierami na drodze ekspansji. Należy podkreślić, że Cacciari starannie oddziela imperium od imperializmu[496]. Choć imperializm, podobnie jak imperium, jest nośnikiem ekspansji, to jest to ekspansja opętana żądzą dominacji i sprowadzania różnic do jedności. Zdaniem autora *Europe or Philosophy* odmiennie przedstawia się idea imperium, która ma hołdować „gościnności wobec bóstw"[497]. Odwołując się do przykładu imperium rzymskiego sprzed chrystianizacji, filozof zwraca uwagę, że przyłączane do imperium ludy nie tylko mogły zachowywać swoje partykularne kulty, ale nawet wprowadzały je do panteonu bóstw. Uniwersalizacja imperium nie odbywa się wbrew partykularyzmowi miejsc – to dlatego może istnieć miasto Rzym i Imperium Rzymskie, a w zasadzie jedno nie może istnieć bez drugiego. Współcześnie Cacciari stwierdza brak odpowiednika starożytnego imperium. Jego konieczność staje się natomiast tym pilniejsza, im bardziej postępują procesy globalizacji. Niezbędna jest siła powstrzymująca wobec czystej uniwersalizacji abstrakcyjnych własności, bezgranicznych i bezczasowych, oderwanych od miejsca, niegościnnych wobec bóstw, tłamszących różnice.

Cacciari jest krytyczny wobec prób – przede wszystkim amerykańskich – zawładnięcia imperium dla partykularnych celów[498].

[495] M. Cacciari, *Europe and Empire*, s. 44.
[496] Ibidem, s. 128.
[497] Ibidem, s. 124.
[498] Ibidem, s. 140.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Amerykanie w roli światowego policjanta próbują tłumić skutki globalizacji, którą konsekwentnie popierają. Rzeczywiste odrodzenie funkcji katechontycznej musi podążyć inną drogą. Włoski filozof wiąże nadzieje z wyłonieniem się na gruzach dawnych imperializmów świata wielobiegunowego, zorganizowanego w kilka imperiów – czy też archipelagów – w odniesieniu do geopolitycznych wielkich przestrzeni, które stworzą możliwości efektywnej integracji i względnej samowystarczalności[499]. W ramach takich archipelagów mogłyby postępować miniglobalizacje obsługujące te mikroświaty, każde imperium pilnowałoby zaś, żeby nie wykroczyły one poza dopuszczalne granice, których sforsowanie, groziłoby powrotem do imperialistycznych wojen. Takie imperia byłyby pogodzeniem uniwersalizmu i partykularyzmu, zachowaniem dialektycznej relacji, którą u źródeł geofilozofii Europy odkrył Cacciari.

Europa jest niejako predestynowana do podjęcia na nowo idei imperium z istotnej przyczyny: pod wpływem globalizacji i utraty swojej historycznej hegemonii doświadcza ona zmierzchu, który Cacciari odróżnia od Zachodu. Zmierzch jest reminiscencją europejskiej geofilozofii, przeciwstawieniem światła i mroku, które Europa musi zachować, by przetrwać jako idea, podczas gdy Zachód byłby kresem Europy pokonanej przez nieskrępowane siły rynkowe[500]. Europa wychynęła się w stronę Zachodu wraz z postępami w nawigacji. Opuszczając swoje morza wewnętrzne, przybrzeżne, wokół których były osnute jej archipelagi, Europa zainicjowała globalizację oceaniczną. Wraz z tym przejściem Europa przestała być policentryczna, Inny przestał zaś być postrzegany jako ktoś komplementarny, a stał się kimś podległym, gorszym. Gdy Europa porzuciła szacunek dla zmierzchu, mediację jasności i ciemności, i ruszyła za horyzont atlantycki, stała się Zachodem. Przekraczanie horyzontu, które wcześniej było podporządkowane podtrzymaniu kontaktów z drugą stroną, stało się celem samym w sobie, bezgraniczną eskapadą[501]. Tę nową globalistyczną orientację Europy dobrze wy-

[499] Ibidem, s. 141–142.
[500] A. Carrera, op. cit., s. 14.
[501] Ibidem, s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

razi filozofka Maria Zambrano, przyrównując ją do „czystego horyzontu”[502].

Jeszcze bardziej tę różnicę między dwoma rodzajami horyzontu – śródziemnomorskim i atlantyckim – uwypukla Franco Cassano. Włoski socjolog twierdzi, że inauguracja atlantyckiej fazy w dziejach ludzkości wraz z symbolicznym rokiem 1492 skutkowała porzuceniem *nomosu* morza, który był *nomosem* umiarkowania, stabilności i wzajemności, dla *nomosu* oceanu charakteryzującego się nieokiełznaną żądzą władzy i dominacji. Oceaniczny *nomos* jest kształtowany już nie przez otoczenie geograficzne pełne punktów orientacyjnych, ale przez nowoczesną technologię i nawigację, które stopniowo umożliwiają niemal nieograniczoną penetrację globu za pośrednictwem żeglugi oceanicznej.

Umiarkowanie śródziemnomorskie symbolizowały, zdaniem Cassana, słupy Heraklesa – jak starożytni Grecy określali skały znajdujące się w Cieśninie Gibraltarskiej. Ich przekroczenie – wypłynięcie z morza na ocean – było przez nich postrzegane jako zwycięstwo pychy nad rozsądkiem czy też – jak obrazowo usiłuje je przedstawić włoski autor, odwołując się do bohaterów literackich – jako zwycięstwo Melville'owskiego wielorybnika, opętanego żądzą przygody Kapitana Ahaba, nad Homerowskim Odyseuszem[503]. Ten pierwszy daje się porwać bezkresnym morzom, ten drugi usiłuje powrócić do domu. W ten sposób *anomos* triumfuje nad *nomos*.

Wobec tego Morze Śródziemne to dla Cassana świat, którym rządzą powroty – wolność rozumiana jest w nim jako powolność, podczas gdy w przestrzeni Atlantyku ceni się wykorzenienie, podróże tylko w jedną stronę – wolność łączy się tu z ekspansją i niewoleniem słabszych. *Mare nostrum* jest wieloświatem, który zamieszkują rozmaite tożsamości, przez co spotkania z Innym są regularne, a wszelkie „my” podlega ciągłym kontestacjom – przez rozmaitość brzegów, wysp, cieśnin, przesmyków, portów morze nie sprzyja zakorzenieniu, kwestionuje wszelkie centrum, dostarcza ho-

[502] M. Zambrano, op. cit., s. 85.

[503] F. Cassano, *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, New York 2012, s. xv.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ryzontu rozumianego jako kres, który zarazem dzieli i łączy[504]. Inaczej jest według Cassana z oceanem: horyzont jest tu granicą wymagającą sforsowania, a ten eksploratorski akt dostarcza tożsamości zaborczej, krystalizującej się w podboju tego, co inne. Ocean niszczy pluriwersy i buduje jeden, abstrakcyjny uniwers. Wokół oceanu zawiązuje się homogeniczny świat powszechnej wymienialności, w którym dominuje perspektywa centrum. Cassano utożsamia ją z państwami Europy Północnej. Ocean zaprzepaszcza zbawienny wpływ, jaki morze wywiera na konstrukcję tożsamości – przezwycięża ono fundamentalizm ziemi. Jeśli ziemia dostarcza identyfikacji związanych z gruntem, a więc z genealogią, przodkami, korzeniami, etnią, rasą czy krwią, to obecność mórz i rzek sprzyja kwestionowaniu tych osiadłych punktów orientacyjnych[505].

Jednak zarówno ludy ziemi, jak i ludy morza są zagrożone popadnięciem w fundamentalizm. Jeśli chodzi o fundamentalizm ziemi, to prowadzi on do wykluczenia tego, co napływowe i nieczyste. Podobne skutki wiążą się jednak z fundamentalizmem morza, który daje o sobie znać w przypadku *nomosu* atlantyckiego: tożsamość, która decyduje się na ekspansję, wyładowuje się na zewnętrzu, zmierzając do jego unicestwienia lub włączenia go do swojego uniwersum na podrzędnych pozycjach. *Nomos* morza zachowuje z kolei krytyczny dystans do obu odmian fundamentalizmu[506].

To, co Schmitt uważał za jego największą wadę żywiołu morskiego – że pod jego wpływem znika wyraźna różnica między wrogiem a przyjacielem, na której opiera się relacja polityczna – dla Cassana stanowi o jego największej wartości: morze-horyzont jest granicą rozumianą jako most, jako przestrzeń kontaktu z innością, która nie musi zamienić się we wrogość, podobnie jak brzeg, który otwiera nas na spotkanie z tym, co wypluje z siebie morze. Zamknięcie horyzontów i odwrót od brzegów prowadzą do fundamentalizmu ziemi, podczas gdy żądza zagarnięcia lądów skutkuje fundamentalizmem oceanu.

---

[504] Ibidem, s. xlvi.
[505] Ibidem, s. 23.
[506] Ibidem, s. 17, 33, 50.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Za filozoficznego wyraziciela fundamentalizmu ziemi Cassano uznaje Martina Heideggera, fundamentalizm morza odnajduje zaś w myśli Fryderyka Nietzschego. Geocentryzm Martina Heideggera ma wynikać z jego grekocentryzmu. Autor *Listu o humanizmie* dopuszcza się według Cassana fabrykacji Grecji na wzór germański. Heidegger postrzega Niemców jako nowy „lud środka", nie dostrzegając, że dla Greków istotniejsze niż wrzucenie między Azją a Europą były ich związki z morzem, że ich geofilozofia była wyspowa, a nie autochtoniczna. Heidegger przedkłada wertykalną orientację w świecie (wyznaczoną obecnością ludzi, bogów, ziemi i nieba) nad właściwszą dla Greków horyzontalność, czyli egzystowanie w bliskości mórz.

Po przeciwnej stronie niż Heidegger lokuje się Nietzsche, który pozwala sobie fetyszyzować morze i związane z nim pochwycenie. W przeciwieństwie do reterytorializacji, Nietzsche proponuje skrajną deterytorializację filozofii, transgresję, która nic nie robi sobie z greckiego strachu przed przekroczeniem słupów Heraklesa[507]. Podobnej pokusie oddają się zdaniem Cassana Deleuze i Guattari. Ich zamiłowanie do deterytorializacji pozostaje w niepokojącej bliskości z pozbawioną umiaru atlantycką globalizacją[508].

Skoro globalna eskapada Europy rozpoczęła się wraz z przeniesieniem jej środka ciężkości z Południa na Północ, z Morza Śródziemnego na Atlantyk, ku „karolińskiemu jądru", co poskutkowało utożsamieniem Europy z Zachodem – nowym centrum świata – to Cassano proponuje szukać dla niej przeciwwagi na Południu. Jego projekt „myśli południowej" nie jest skierowany wyłącznie do Europejczyków z Południa. Myśl południowa to – szerzej – krytyka postkolonialna, prowadzona z pozycji tych wszystkich, którzy znaleźli się na peryferiach europocentrycznej cywilizacji kapitalistycznej. Krytyka ta nie zmierza do zajęcia postawy antynowoczesnej, która miałaby skutkować rewaloryzacją tradycji, wstrzymaniem postępu technicznego czy odzyskaniem jakiejś mitycznej „śródziemnomorskości", „południowości" lub „włoskości". Nie ma powrotu do cza-

[507] Ibidem, s. 44.
[508] Ibidem, s. 111.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sów sprzed nowoczesności i nie da się znaleźć dla niej zewnętrznej alternatywy. Nawiązując wprost do krytyki orientalizmu Saida, Cassano pokazuje, że Południe, podobnie jak Wschód, rozumiane jest jako to, co opiera się nowoczesności tylko z perspektywy Północy i w kategoriach pojęciowych, które służą zabezpieczeniu jej hegemonii. Południe jako Południe, z jego pozytywnymi własnościami, jest z tego punktu widzenia nieprzedstawialne – funkcjonuje jedynie jako brak (rozwoju, nowoczesności, postępu, bogactwa) czy też jako defekt stanu normalnego, czyli europejskiego, przy założeniu, że to, co europejskie, oznacza w tym przypadku to, co północne, albo to, co atlantyckie.

Cassano przytacza dość typowe zarzuty wobec kapitalistycznej nowoczesności i zachodnio-północnoeuropejskiej hegemonii: pogłębianie nierówności, degradacja ekologiczna i społeczna, przyspieszenie życia skutkujące utratą sensu, gloryfikacja konsumpcjonizmu, powszechne utowarowienie relacji społecznych, militaryzm i imperializm. Odwołując się do badań antropologicznych nad południowymi Włochami, Cassano twierdzi, że należy odczarować orientalistyczny wizerunek tego regionu obsadzający go w roli siedliska wstecznictwa. Kojarzone z nim i piętnowane zjawiska, takie jak amoralny familiaryzm, rozpowszechnienie struktur klientelistycznych i mafijnych, mało wydajna kultura pracy czy ludyczna religijność i folklor, powinno się jego zdaniem rozpatrywać nie jako rezerwuary przednowoczesności, ale jako reakcje obronne na nią. Cassano nie bagatelizuje negatywnych stron towarzyszących rozpowszechnieniu się tych zjawisk, ale mimo to stara się dostrzec drzemiący w nich opór wobec opresyjnej modernizacji kapitalistycznej. Spowolnienie pracy, poszukiwanie oparcia w rodzinie i sieciach społecznych czy pocieszenia w religii i podaniach ludowych nie może być ocenione jednoznacznie krytycznie jako bariery rozwoju, lecz powinno zostać zreinterpretowane jako odpowiedź na eksploatację i utratę sensu. A jeśli tak, to zjawiska te mogą okazać się zalążkiem do konstruowania alternatywnego porządku społecznego.

Powolność Południa może być poczytywana niekoniecznie jako występek, ale także jako cnota, wyraz umiarkowania i konkurencyjnych wartości, które odsyłają już do innej nowoczesności czy też –

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jak wolałby to ująć autor *Southern Thought* – innych nowoczesności, pluriwersów, mogących zaistnieć w wielości śródziemnomórz, jakich potencjalnie pełno jest w świecie zdominowanym obecnie przez uniwersalistyczną globalizację[509]. To dzięki wzmacnianiu takich śródziemnomórz może odrodzić się pluriwersalna Europa albo wiele Europ. Zdanie się na łaskę globalizacji pogłębi z kolei jedynie stan, w którym technokratyczna Europa zagraża sama sobie.

Alternowoczesność. Europejskie ciało bez organów

Projekty Europy, które z jednej strony szkicuje Braidotti, a z drugiej Cacciari czy Cassano, wyzyskują przeciwstawne impulsy, jakie odnaleźliśmy w filozofii Deleuze'a i Guattariego. Nomadyczna podmiotowość Braidotti rozwija się w odniesieniu do sił deterytorializacji. Archipelag Cacciariego i międzymorza Cassana wyrastają z przekonania, że nadmiar deterytorializacji jest spowodowany akumulacją kapitalistyczną i należy przeciwstawić mu zdrową dawkę umiarkowania i zakorzenienia w gościnnych mikroświatach.

W takim ujęciu Braidotti okazywałaby się wierna Deleuze'owi i Guattariemu w ich umiłowaniu nomadyczności, a włoscy myśliciele szukaliby sposobów na to, by je powściągnąć. Rzecz jest jednak bardziej skomplikowana. Posądzanie autorów *Anty-Edypa* o utożsamienie nomadyzmu z aksjomatyką kapitalizmu jest nadużyciem. Ostrzeżenia, jakie formułowali oni wobec tych wszystkich, którzy zbyt łatwo fetyszyzują deterytorializację, krytyka, jaką wysunęli wobec maszyny kapitalistycznej dążącej do zaprowadzenia stanu powszechnej ekwiwalentności, czy wreszcie świadomość pochwycenia przepływów w toku globalizacji, zaświadczają o tym, że Deleuze i Guattari nie byli kryptokapitalistami. Nie mamy tu do czynienia z akceleracjonizmem – poglądem, zgodnie z którym zaostrzenie sprzeczności przez nagromadzenie zmian ilościowych doprowadzi do oczekiwanego przełomu jakościowego. Każdą deterytorializację należy, ich zdaniem, analizować z osobna i pozostać wyczulonym na obosieczne ryzyko z nią związane: nadmiar lub re-

[509] Ibidem, s. 1.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

terytorializację. Oddzielanie „dobrej", bo umiarkowanej, geofilozofii śródziemnomorskiej od „złej", bo szaleńczej, geofilozofii atlantyckiej jest w związku z tym nazbyt schematyczne i statyczne. Razi naiwnym geograficznym determinizmem. Przypomnijmy: w perspektywie Deleuze'a i Guattariego żadna przestrzeń nie jest predestynowana do tego, by stać się gładką lub żłobioną – zawsze mamy do czynienia ze współistnieniem obu tendencji, z ich partykularnymi złożeniami. Przekroczenie Słupów Heraklesa nie jest zatem samo w sobie ani wyzwoleniem z ciasnoty średniowiecznej *christianitas*, ani niepowetowaną stratą „złotego środka", który miało wyznaczać *mare nostrum*. Dlatego choć pomysły Braidotti, Cacciariego czy Cassana pozostają interesujące, to w poszukiwaniu Deleuzjańsko-Guattariańskiej Europy musimy wyzbyć się binarnego myślenia: albo osiadłość, albo nomadyzm; albo zakorzenienie, albo deterytorializacja; albo morza wewnętrzne, albo oceaniczne wyprawy. Tym, czego nam trzeba, jest znalezienie linii ujścia wobec takich zawężających alternatyw.

Prawdopodobnie nigdzie pęknięcie geofilozofii Europy wraz z atlantyckim otwarciem zachodniego horyzontu nie zostało zdiagnozowane w równie brawurowy sposób, co na fascynujących rysunkach autorstwa XIV-wiecznego mnicha Opicinusa de Canistrisa[510]. Kontrowersyjny zakonnik, który nagle zachorował i zmagał się z częściowym paraliżem ciała, zanikami pamięci, trudnościami w mowie i miał doświadczać mistycznych wizji, pozostawił po sobie kartograficzne szkice Europy rozrywanej przez siły *anomosu*. Według badaczy dzieła Opicinusa jego obrazy dotyczą w równej mierze zapaści ciała autora, co swoistego syndromu borderline, na który miała cierpieć Europa jego czasów. Przedstawiając kontynent jako ciało kobiece, Opicinus nawiązywał do rozpowszechnionych w jego czasach symbolicznych modeli kartograficznych (*mappamundi*) prezentujących Europę i konkretne państwa jako dostojne królowe (zob. il. 23). Korporalne metafory nawiązywały także do średnio-

[510] Ł. Moll, M. Pospiszyl, *Europe Without Organs? Opicinus de Canistris and the New Anomos of the Earth*, w: *NOTES ON EUROPE. THE DOGMATIC SLEEP*, eds. E. Neves, L. Lima e N. F. Rodrigues, Porto 2020, s. 179–196.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wiecznej koncepcji ciała politycznego – hierarchicznego organizmu, w obrębie którego zachodzi funkcjonalny podział między członkami i którego granice są jasno wyodrębnione i przeciwstawione zewnętrznemu zagrożeniu.

Opicinus sięgał po te wszystkie koncepty, by je w sposób obrazoburczy przetworzyć. Pomocne w tym zakresie było posłużenie się portolanami – używanymi przez żeglarzy prototypami nowoczesnych map, które mnich nakładał na wizerunki znane z *mappa mundi*, ukazując w efekcie rozpad średniowiecznego obrazu świata z jego dominacją teologiczno-politycznego kompleksu *res publica christiana*. Na rysunkach Opicinusa ciało Europy wychodziło z formy, traciło czytelne granice i układ wertykalny, spółkowało z Afryką, oddawało się transgenderowym przebierankom, podlegało zwielokrotnieniom, pozbawiało wyróżnionych dla średniowiecza miejsc ich centralnego usytuowania, wydawało z siebie wydzieliny, zarastało włosami łonowymi, wprawiało wszelkie organiczne hierarchie w permanentny kryzys (zob. il. 24).

Mapy Opicinusa – poza tym, że stanowią świadectwo swoich czasów, niepewności wokół kształtu Europy i przejściowego współistnienia umysłowości teologicznej z umysłowością eksperymentalną – są jednym ze zwiastunów odkrycia sił immanencji, które przeciwstawiały się organicznym i hierarchicznym prądom w polityce, nauce, sztuce czy religii. Jak piszą Antonio Negri i Michael Hardt:

> W Europie między rokiem 1200 a 1600, na wszystkich jej połaciach, które mogli przemierzać głównie kupcy i armie – i które dopiero wynalazek później połączył – wydarzyło się coś niezwykłego. Ludzie ogłosili się panami własnego życia, twórcami miast i historii, a także odkrywcami nieba. Odziedziczyli świadomość dualistyczną, hierarchiczną wizję społeczeństwa i metafizyczną ideę nauki; ale przekazali przyszłym pokoleniom eksperymentalną ideę nauki, konstytutywną ideę historii i miast, i przedstawili sobie byt jako immanentny obszar wiedzy i działania[511].

[511] M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Radykalne konsekwencje, do których prowadziło ujawnienie się sił immanencji, musiały wywołać falę reakcji – pochwycenia uwolnionych prądów i związania ich przez nowe aparaty transcendencji[512], które wykształciły się na mocy syntezy państw narodowych i kapitału. Do tego samego procesu odnosił się Guattari, gdy poszukując schizoanalitycznych kartografii, pisał o nakładaniu się w historii chrześcijańskiej Europy „zdeterytorializowanego Chrystusa" na terytorialne struktury feudalne, co prowadziło do konfliktu obu zasad. Miał on wyrażać się w tendencjach schizmatycznych, heretyckich i w eksplozji estetycznej kreatywności, które odnajdujemy w pełnej krasie u Opicinusa[513].

Celem schizoanalitycznych map nie jest kalkowanie terytorium i zapewnianie mu wizualnej reprezentacji, lecz wytwarzanie nowych powiązań i uruchamianie procesów stawania-się[514]. Koncepcją, która u Deleuze'a i Guattariego miała odpowiadać na to wyzwanie, było ciało bez organów – czysta autoreferencyjna i samowystarczalna afirmacja pragnienia, wyzwolona od krępujących granic, norm, hierarchii i samoorganizująca się przez autonomizację immanencji[515]. W ten właśnie sposób – jako Europę bez organów – można interpretować dzieło Opicinusa. Nowe związanie zmapowanych przez Opicinusa linii ujścia i powrót instancji transcendencji skutkowały powołaniem do życia ekspansjonistycznej Europy, organizującej za pomocą zasady suwerenności i rekodowania kapitalistycznych przepływów Schmittiański *nomos* Ziemi. Gdzie wobec tego szukać podrygujących pozostałości europejskiego ciała bez organów?

Zdaniem Negriego i Hardta, kontynuatorów myśli Deleuze'a i Guattariego, zderzenie sił immanencji i transcendencji można opisywać w kategoriach dwóch przeciwstawnych obrazów europejskiej nowoczesności. Biegun transcendentny wyznacza historia większościowa – państwowych suwerenności organizujących akumulację kapitału na światową skalę. Opozycyjny biegun immanencji jest ob-

[512] Ibidem, s. 94.
[513] F. Guattari, *Schizoanalytic Cartographies*, London 2013, s. 6–9.
[514] G. Deleuze, *What Children Say*, w: idem, *Essays Critical and Clinical*, Minneapolis 1997, s. 63.
[515] G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, s. 179–199.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

sługiwany przez tych, którzy chcą rządzić się bez transcendentnych aparatów. Stawką projektu Hardta i Negriego jest autonomizacja sił immanencji i ich samoorganizacja. Chodziłoby więc o przeciwstawienie jednej transgresji – oddolnej, mniejszościowej – drugiej, w przypadku której mamy do czynienia z uniwersalizacją stosunków kapitalistycznych.

Aby umknąć dialektyce nowoczesności i antynowoczesności, uniwersalności i partykularności, linearnego postępu i reaktywnego oporu, autorzy *Imperium* rozwijają pojęcie alternowoczesności[516]. Hardt i Negri nie zadowalają się tymi nurtami postkolonializmu i antykapitalizmu, które ograniczają się do kontestacji logiki centrum systemu przez poszukiwania wobec niego zewnętrznych, niekiedy autarkicznych scenariuszy dziejowych. Ale nie przekreślają także istniejących ognisk oporu jako z gruntu reakcyjnych i antynowoczesnych. Ich projekt alternowoczesności usiłuje zaprzęgnąć opór do radykalizacji europejskiego uniwersalizmu, otwierając go na jego zewnętrze – te zewnętrzne i wewnętrzne jednocześnie.

Hardt i Negri twierdzą bowiem, że tak jak nie istnieje nowoczesność bez antynowoczesności, tak też nie może istnieć antynowoczesność bez jej relacji do nowoczesności. W zasadzie należy uznać, że wraz z pojawieniem się europejskiej nowoczesności i jej dążeniem do uniwersalizacji zewnętrze przestaje istnieć, a każdy opór artykułuje się we wnętrzu nowoczesności, nie odsyłając do żadnej temporalności „przed" nowoczesnością czy przestrzeni „poza" nowoczesnością. Dla Hardta i Negriego deterytorializacja, którą otwiera atlantycka faza kapitalizmu, nie jest procesem zgubnym, powodującym utratę śródziemnomorskiego umiarkowania. Zawiera ona w sobie tendencję potencjalnie wyzwolicielską z uwagi na to, że umożliwia poszerzenie pola, na którym mogą zaistnieć nowe formy modulacji oporu – jeszcze potężniejsze, bo absorbujące więcej mocy społecznych wywołujących deterytorializacje wobec każdej logiki większościowej.

Podmiotem logiki altermodernistycznej dla Negriego i Hardta jest wielość (*multitudo*), figura zbiorowa, którą przeciwstawiają oni

[516] M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita*, s. 198.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wszelkim podmiotowościom o charakterze esencjalistycznym, zamkniętym czy zhierarchizowanym, takim jak naród, lud, klasa, partia, a z drugiej strony tym, które są dyskredytowane z uwagi na niezdolność do zaistnienia jako samoświadomy aktor – zbyt płynnym, niedookreślonym, spontanicznym, jak w przypadku pojęć, takich jak masa, tłum, lumpenproletariat czy horda[517]. Wielość wymyka się obu zagrożeniom, pozostając zjednoczona w różnorodności. Tym, co ją mimo różnic spaja, jest jej uczestnictwo w produkcji dobra wspólnego, czyli bogactwa społecznego w rozmaitości jego materialnych i niematerialnych form. Zanurzenie w produkcji bytu społecznego pozwala wyjść poza dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu i przeformułować problem w kategoriach wielościowej produkcji pojedynczości.

Jeśli dla Cacciariego niekontrolowane przez *katechona* siły *anomos* były tożsame z globalizacją i wymagały osnowy ze strony imperium, o tyle przez Hardta i Negriego *anomos* zostaje potraktowany jako wielość – sieciowy, hybrydyczny podmiot, o charakterze zarazem politycznym, jak i produkcyjnym. Taki podmiot jest siłą zdolną do rządzenia samą sobą, a zatem i do zbawienia samej siebie[518]. Imperium kapitału byłoby według autorów *Rzecz-pospolitej* władzą czysto pasożytniczą, żerującą na produktywnych mocach anomicznej wielości i powstrzymującą jej zdolność do autonomizacji: zerwania i wytworzenia nowych struktur.

W tej optyce produkcja kapitalistyczna, coraz bardziej uspołeczniona, globalna i współzależna, ma przekraczać podział wnętrze–zewnętrze i unieważniać problem uniwersalizacji nowoczesności. Według Hardta i Negriego produkcja biopolityczna zawiera w sobie dysponujące potencjałem do autonomii „wewnętrzne zewnętrze", w którym dobro wspólne jest wytwarzane przez podmiot prawdziwie pluriwersalny – połączony, choć zróżnicowany. To wielościowe ciało bez organów jest uwięzione w powłoce imperialnej, z której musi się oswobodzić i która również stanowi wytwór wie-

[517] M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, s. 100.
[518] M. Ratajczak, *Katechon i wielość*, „Znak" 2015, nr 724.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lości, dlatego to zadanie okazuje się trudne. W ostatecznym rozrachunku chodzi więc o to, żeby wielość przekształciła sama siebie.

Ten ruch wyswobodzenia wydaje się najbardziej problematycznym momentem w konstrukcji Hardta i Negriego. Ma to być możliwe dzięki narastającej sprzeczności między kolektywną produkcją dobra wspólnego a jego prywatyzacją. Przede wszystkim w sektorach przodujących, w których wytwarza się wiedzę, kody, informacje czy emocje, sprzeczność ta ma się szczególnie zaostrzać, ponieważ prywatyzacja tłumi potencjalności zawarte w pracy niematerialnej. Jeśli jednak kapitalistyczne sieci mediują dziś w kreacji dobra wspólnego, to jako wysoce niejasny jawi się proces autonomizacji jego produkcji. Czy wspólność, w której pośredniczą struktury produkcyjne kapitału, jest tą samą wspólnością, którą organizują siły immanencji? Mówiąc obrazowo, czy to, że pracownica call center wykonuje pracę afektywną, kiedy przyjmuje miły ton głosu i wyraża troskę o naszą ofertę kredytową, przybliża nas do społeczeństwa autentycznie opiekuńczego? Czy nie jest raczej tak, że kapitał niszczy oddolne struktury wsparcia i zastępuje je wspólnością, która w coraz mniejszej mierze nadaje się jako podstawa do antykapitalizmu?

Mając na uwadze te wątpliwości, wielu myślicieli proponuje konkurencyjne ujęcia wielości i dobra wspólnego. Peter Linebaugh i Markus Rediker poszukują ich na marginesach historii kapitalizmu, w szczególności w praktykach oporu wobec następnych fal grodzeń i prywatyzacji dóbr wspólnych. Kapitalistyczna globalizacja w toku swojej uniwersalizacji otwiera horyzonty do wzmocnienia dobra wspólnego w tym sensie, że wyzwala opór ze strony jego obrońców i skłania ich do transkulturowej kooperacji. Dobra wspólne nie lokują się więc po stronie „zewnętrznego wewnętrza" kapitalizmu, w jego najbardziej zaawansowanych sektorach produkcyjnych, jak chcieliby Negri i Hardt, ale na jego marginesach. W tym ujęciu zewnętrze, którego koniec ogłaszali autorzy *Imperium*, ciągle istnieje, nawet jeśli kapitalizm usiłuje spenetrować cały glob i poddać logice utowarowienia wszelkie alternatywne wzorce reprodukcji życia społecznego.

W swoich pracach poświęconych historii rewolucyjnego Atlantyku Linebaugh i Rediker pokazują, że od początku deterytorializa-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

cji oceanicznej towarzyszą walki o zachowanie istniejących starych i rozwinięcie nowych form dóbr wspólnych. W trójkącie atlantyckim rozwija się „wielogłowa hydra" angielskich obrońców gruntów wspólnych i radykałów, zbuntowanych żeglarzy i piratów, zesłanych do kolonii więźniów i heretyków, zbiegłych afrykańskich niewolników i stawiających opór ludów Ameryk, wolnomyślicieli i utopistów[519]. Bezpośredni wytwórcy, pozbawieni dostępu do środków utrzymania, na marginesach systemu – na statkach, plantacjach, w lasach, na mokradłach, w górach, tawernach, komunach, kościołach – wraz z krążeniem kapitału odpowiadają za transmisję radykalnych idei i reprodukcję antykapitalistycznych zewnętrzy. Przekraczając granice narodowościowe, językowe, wyznaniowe, rasowe, płciowe, przyczyniają się do konstrukcji tożsamości płynnych i hybrydowych, a tym samym do zawiązania wewnętrznie pluralistycznego „ruchu ruchów" – prototypu współczesnego alterglobalizmu.

Atlantyk, który dla Cacciariego czy Cassana był przede wszystkim przestrzenią zdominowaną przez siły globalizacji, dla autorów *The Many-Headed Hydra* jest kolebką najradykalniejszych prądów nowoczesności. Zgodnie z uwagami Deleuze'a i Guattariego historię tworzą ci, którzy się jej przeciwstawiają. Przeoczenie roli, jaką odgrywa w tym zakresie rewolucyjny Atlantyk, miałoby wynikać nie tylko z europocentryzmu, ale i ze wspierającego go terracentryzmu[520] – traktowania przestrzeni morskiej jako pustego zewnętrza, podczas gdy może ona stać się „gładką przestrzenią" sprzyjającą deterytorializacjom.

Poza tym postrzeganie atlantyckiej ekspansji jednostronnie, z punktu widzenia potęg kolonialnych, jest typowe dla nauki królewskiej – śledzącej poczynania władców, dynastii, wielkich generałów i odkrywców. Uprawiana przez Linebaugha i Redikera historia oddolna[521], która postuluje zajmowanie się dziejami grup margina-

---

[519] P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*, London 2012, s. 3–6, 339.

[520] M. Rediker, *Outlaws of the Atlantic. Sailors, Pirates and Motley Crews in the Age of Sail*, London 2014, s. 2–3.

[521] C. Hill, *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, New York 1982; E. Hobsbawm, *Bandits*, New York 1985; E. P. Thompson,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lizowanych w oficjalnych, większościowych narracjach, jest rodzajem Deleuzjańsko-Guattariańskiej nauki koczowniczej. Linebaugh i Rediker sięgają po nią nie po to, by uzupełnić historię dominującą o pominięte przez nią wątki z życia klas niższych czy mniejszości, ale by dokonać w niej swoistego „przewrotu kopernikańskiego" – przedstawić nowoczesność jako ciąg procesów akumulacji pierwotnej, służący wytworzeniu europocentrycznego *nomos*, któremu przeciwstawia się „wielogłowa hydra" proletariatu europejskiego, afrykańskiego, amerykańskiego czy karaibskiego[522]. Zewnętrza europejskiego uniwersalizmu – okupowane przez niepodporządkowane całkowicie klasy niższe, ludy bez historii zamieszkujące pogranicza, grupy zbiegowskie, ludzi luźnych – stają się w tym ujęciu nowymi terminalami, laboratoriami produkcji tego, co wspólne. W przeciwieństwie do ujęcia Hardta i Negriego produkcja ta nie jest wyznaczana przez tych, którzy są motorniczymi historii większościowej, lecz przez tych, którzy ją kontestują i próbują znaleźć dla niej linie ujścia. W roli *katechonu* występują siły kapitalizmu, które zatrzymują anomiczne siły zewnętrza: barbarzyńców, innowierców, radykałów, ludzi bezpańskich[523].

Produkcja dóbr wspólnych przez pstrokaty podmiot Linebaugha i Redikera przebiega rozmaicie, ale stawką pozostaje obrona zwyczajowych praw i praktyk współprodukcji oraz tworzenie ich nowych odsłon. W tym polu mieszczą się na przykład: walka angielskiego chłopstwa o dostęp do wspólnotowych gruntów, lasów, pastwisk, łowisk[524]; obrona wspólnej ziemi i praw reprodukcyjnych przez kobiety oskarżane o czary[525]; walki Indian przeciwko grabieży ziemi;

History from Below, „Times Literary Supplement" 1966, April 7, s. 279–280; H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2016.

[522] Ł. Moll, *Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna" 2015, nr 1 (15).

[523] M. Pospiszyl, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna" 2013, nr 8, s. 284–287.

[524] P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Oakland 2008.

[525] S. Federici, *Caliban and the Witch. The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia 2009; eadem, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uciekanie się do piractwa w obliczu niewolnictwa, zsyłek czy poboru do wojska; zbiegostwo i tworzenie nowych egalitarnych wspólnot w Nowym Świecie. Linebaugh i Rediker konceptualizują figurę *commonera*, która pojawiała się w języku radykalnych ruchów politycznych, takich jak diggerzy czy lewellerzy: był to ktoś zarazem pospolity (*commonman*), kogo reprodukcja była zależna od dostępu i uczestnictwa w dobrach wspólnych (*the common*), i ktoś, kto wytwarzał wspólne bogactwo (*commonwealth*). Historycy odkrywają, że najczęściej warunkiem dostępu do dóbr wspólnych była gotowość do współprodukowania (*commoning*) na równych zasadach z innymi[526]. Co oznacza, że *commoning* jako otwarty proces wiązania wywłaszczonych sprzyjał powstawaniu transkulturowych sojuszy[527]. Możemy praktyki uwspólniania potraktować jako formy rządzenia i gospodarowania terminalami.

Ważne jednak, żeby nie popadać w tym miejscu w rodzaj determinizmu geograficznego – ani atlantyckiego, ani jakiegokolwiek innego. Interpretacja społeczności zbiegowskich – w ślad za Jamesem C. Scottem[528] – w kategoriach rozwijania linii ujścia i organizowania przestrzeni autonomii w lasach, dżunglach, górach, na mokradłach, w uprowadzonych pojazdach czy opuszczonych budowlach, nie powinna prowadzić do wniosku, że wraz z wyczerpywaniem się tego rodzaju geograficznego czy przestrzennego zewnętrza warunki prowadzenia tego typu walki znikają z pola widzenia. Ryzyka dojścia do takiej konkluzji nie uniknął teoretyk „sztuki nie-bycia rządzonym". Scott w konkluzji swojej książki z pewnym żalem stwierdza, że „świat, który starałem się tutaj opisać i zrozumieć, zanika"[529], i dzieje się to wraz z likwidacją nie-kapitalistycznego zewnętrza. To zastana-

pierwotnej, przeł. M. Marszałek, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego", http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf (dostęp: 8.02.2017).

[526] P. Linebaugh, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland 2014, s. 13–15, 18.

[527] P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London––New York 1999, s. 5–19.

[528] J. C. Scott, *The Art of Not Being Governed*, s. 9–10.

[529] Ibidem, s. 324.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wiające postawienie sprawy, biorąc pod uwagę, że Scott w swoich badaniach próbuje pokazać, że ludy bezpaństwowe nie stanowią wcale regresywnej pozostałości, której nie zdołała jeszcze zmieść z powierzchni ziemi ekspansja europejskiej nowoczesności. Zawiązują się one w reakcji na procesy państwowej terytorializacji, narzucania pracy zależnej, monokultur uprawnych, opodatkowania czy poboru wojskowego. W związku z tym nie mamy tutaj do czynienia z zagospodarowywaniem istniejącego zewnętrza, ale każdorazowo z jego organizowaniem – wyrywaniem go wnętrzu, ustanawianiem zabezpieczających granic i rozwijaniem nowych relacji z otoczeniem.

Chociaż odległe od centrów władzy i trudno dostępne obszary rzeczywiście sprzyjają praktykom autonomii, to nie powinniśmy tych drugich redukować do tych pierwszych. Skoro, jak przekonuje Scott, zawiązywanie się samoorganizującego się *anomos* jest wynikiem decyzji, podjęciem ryzyka związanego z – jak powiedzieliby Deleuze i Guattari – stawianiem-się-mniejszościowym, należy poszukiwać nowego ludu czy też ludu, którego brakuje, i nowej ziemi, nowych linii ujścia, także we współczesnej Europie. W części pierwszej odsłoniliśmy wiele tego rodzaju deterytorializujących praktyk dokonywanych przez migrantów. W części trzeciej umieścimy je w szerszym kontekście wyznaczonym przez pytanie o nowy europejski uniwersalizm. Powrócimy wówczas do wskazanego tu sporu na temat horyzontów wyłaniania się dóbr wspólnych, uwspólniania i wielości. To, w jaki sposób pluriwersalne dobra wspólne mogą wyprowadzić nas poza dialektykę uniwersalizmu i partykularyzmu, wymaga powtórnego namysłu.

***

W naszym drugim podejściu do granic europejskiego uniwersalizmu wyprawialiśmy się do niej z rozmaitych brzegów – Fenicji, Bosforu, Gibraltaru, Międzymórz, Atlantyku… Zaraz po oderwaniu się od lądu doświadczaliśmy brutalnego rozdzielenia, które skutkowało przeciwstawieniem Europy temu, co wobec niej inne. Poczuliśmy się także wyrwani z korzeni, rzuceni w wir przygody, na którą się nie pisaliśmy. Przygody, która łatwo, zbyt łatwo przeistoczyła się w na-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jazd, aneksję, eksploatację zewnętrza – jedynie słuszny Kurs dziejów. Aby zabezpieczyć się przed gwałtem porywczego uniwersalizmu na Europie, przyjęliśmy zasadniczo dwie strategie obronne. Obie miały na celu powstrzymać kolonizatorski, ekspansjonistyczny aspekt uniwersalizacji. Pierwsza strategia – dekonstrukcyjna – usiłowała próg europejskości przekształcić z linii, którą trzeba sforsować, w przedsionek, który powinien pozostać niedomknięty, zdolny do przyjmowania tych, którzy nadchodzą, i do rewidowania stosunków między interiorem a eksteriorem. Chodziło o wstrzymywanie historii i otwieranie jej na to, co z niej wyparte i widmowe. Druga strategia – nomadyczna – nie zadowalała się traktowaniem terminali europejskości jako przestrzeni liminalnych i aporetycznych, ale usiłowała znaleźć w nich linie ujścia, uruchomić procesy stawania-się i zdeterytorializować podział na wnętrze i zewnętrze Europy. Tu stawką było umykanie historii dominującej, rozwijanie na jej marginesach kłączy, alternatywnych możliwości. Próg, przedsionek, gość-inność z jednej strony; linie ujścia, terminale, nomadyzm – z drugiej. Gdzie szukać przewodnika, który pomoże nam dopełnić obraz obu szwędaczek po poststrukturalistycznej Europie? Podobno jest ktoś taki. Czeka na nas w Pradze.

Dla Jacques'a Derridy dzieło Franza Kafki – bo o nim mowa – jest pełne konstruktów progowych, przedpokojów, poczekalni, ciasnych nor, bram, przesmyków i bytujących w nim figur hybrydowych okupujących przestrzenie znajdujące się „pomiędzy". To Gregor Samsa, który pewnego dnia budzi się w rodzinnym domu jako robak i eksploruje granice pokoju. Koczujący na strychu, na klatce schodowej, w korytarzach, w sieni Odradek – przedziwna, niezwykle ruchliwa istota, przypominająca gwiazdę szpula nici, która wydaje się żyć w wiecznym bezczasie. Przy okazji jej imię skrywa w sobie napięcie typowe dla europejskiej tożsamości: „jedni mówią, że słowo odradek pochodzi z języka słowiańskiego, i na tej podstawie próbują udowodnić jego powstanie. Inni znowu uważają, że wywodzi się z niemieckiego, a język słowiański wywarł na nie tylko wpływ"[530].

[530] F. Kafka, *Troska ojca rodziny*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, w: idem, *Opowieści i przypowieści*, przeł. L. Czyżewski et al., Warszawa 2016, s. 375.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Prawdopodobnie żadna interpretacja jego tożsamości nie jest trafna – ostrzega Kafka.

W Derridiańskim odczytaniu owe napięcia między wnętrzem a zewnętrzem najbardziej widoczne są w przypowieści *Przed prawem* znanej z Kafkowskiego *Procesu*. Przypomnijmy: wieśniak, który staje w niej przed drzwiami prawa i chce do nich wejść, uzyskuje wpierw odmowną odpowiedź od odźwiernego, następnie słyszy, że być może będzie mógł przekroczyć próg później. Ze strachu przed złowrogim strażnikiem – i następnymi, potężniejszymi funkcjonariuszami – którzy mają stróżować przed innymi salami w gmachu prawa, wieśniak czeka w nieskończoność na swoją kolej, aż jego czas mija. U kresu życia odźwierny wyjawia mu, że te drzwi były przeznaczone wyłącznie dla niego.

Derrida odnajduje w tej przypowieści dwojaki sens bycia „przed prawem"[531]. Jesteśmy „przed prawem" dosłownie, stając przed jego obliczem, tak jak stajemy przed wymiarem sprawiedliwości; ale jesteśmy też „przed prawem" w tym sensie, że nigdy nie możemy w pełni zgłębić prawa – choć jego litera jest nam znana, to pozostaje ono dla nas nieczytelne i nieprzeniknione. Prawo jest dla nas zewnętrzną regułą, przez którą jesteśmy jednak schwytani jeszcze „przed prawem", w znaczeniu: zanim pojawi się prawo. Prawo jest więc atopiczne, pozbawione swojego miejsca. Relacja bycia postawionym „przed prawem" jest wyznaczana przed pojawieniem się prawa. Wieśniak żąda, by prawo było dostępne wszystkim. Inaczej mówiąc, chce by było „uniwersalne"[532], gościło bezwarunkowo, bez wyjątku. Prawdopodobnie posługuje się jeszcze przedmiejskim rozumieniem *nomosu* – zanim *nomos* stanie się prawem, jest regułą zrośniętą z życiem, formą życia. Ale także odźwierny, strażnik prawa, wnętrza, miasta, nie ma dostępu do prawa – on również stoi „przed prawem", choć w innej roli, odwrócony do prawa plecami. Tym, co fascynuje Derridę w tym układzie, jest odwlekanie wykonywania prawa. W *Procesie* najrozsądniejszą strategią radzenia sobie z postę-

[531] J. Derrida, *Before the Law. The Complete Text of Préjugés*, Minneapolis–London 2018.

[532] Ibidem, s. 43.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

powaniem sądowym jest odraczanie wyroku. Jak przypomina w powieści więzienny kapelan, „sąd niczego od ciebie nie chce. Przyjmuję cię, gdy przychodzisz, wypuszcza, gdy odchodzisz”[533]. Gra na opieszałość aparatu prawa, próby zacinania jego maszynerii, zalewania go nowymi aktami, miałyby być sprytniejszą zagrywką niż oddanie się w ręce wymiaru sprawiedliwości lub uciekanie przed nim. Zostajemy więc w sądowej poczekalni, na granicy prawa – ani w prawie, ani w bezprawiu.

W *Pokoleniach jednego miasta*, tekście poświęconym Pradze, Derrida pokazuje, jak miałby wyglądać próg Kafkowskiego miasta[534]. Powinna nim rządzić zasada niezupełności nowej zabudowy – powinien być zawsze gotowy na inne konfiguracje i zwroty. Tylko w ten sposób historia może pozostawać otwarta. I właśnie w ten sposób miała się rozwijać Praga, w swoich następnych politycznych i stylistycznych wcieleniach – nadbudowywanych na konstrukcjach wcześniejszych i otwartych na dalsze przeróbki. Próg miasta pojmowany nie jako punkt, z którego rusza walec budowlany, ale jako wyraz Kafkowskiego przedświata, jest zarazem progiem samego siebie i progiem innego. Tego rodzaju próg nie nadaje się – zauważa Derrida – jako oparcie dla budowy Wieży Absolutnej, uniwersalistycznej wieży Babel, w której królować miałby jeden język. Wieży jak w *Zamku* Kafki, do którego geodeta – strażnik uniwersalnych miar – nie powinien nigdy dotrzeć, pozostając w przedsionkach, wraz z pomocnikami, figurami odwleczenia prawa. Wydaje się, że jest to próg idealny dla stolicy Europy Środkowej, jeśli środek w przypadku tej ostatniej rozumieć właśnie jako „bycie pomiędzy”, dekonstruowanie wnętrza i zewnętrza, tożsamości i inności. Europa Środkowa jako *Zwischeneuropa* (między-Europa) byłaby swego rodzaju atopiczną i aporetyczną bramą europejskości, w której napotykamy ciągle nowe progi i wędrujemy po nakładających się na siebie labiryntach.

Zupełnie inny użytek z przestrzeni przejściowych u Kafki czynią Gilles Deleuze i Félix Guattari. Jamy, bramy, przedpokoje to, ich

---

533 F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 2012.

534 J. Derrida, *Pokolenia jednego miasta*, przeł. W. Szydłowska, „Lettre Internationale” 1993–1994, zima, s. 13–16.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zdaniem, zastawione przez ojcowskie prawo pułapki[535]. Działają one w służbie wielkich maszyn, których teoretykiem miał być Kafka – Zamku, Sądu, Kolonii Karnej, kapitalistycznej Ameryki, nazistowskich Niemiec, biurokratycznego Związku Radzieckiego[536]. Zamiast dać się wciągać w reterytorializacje, którym sprzyjają przejścia, dzieło Kafki ma zapraszać do kartograficznych eksperymentów – zgłębianiu rozlicznych wejść, konstruowaniu połączeń i układów. Chociaż Derrida ma rację, że u Kafki wnętrze i zewnętrze załamują się, to nie wystarczy zatrzymać się na tym odkryciu[537]. Prawdziwa stawka jest gdzie indziej – w rozmontowywaniu maszyn, w znajdywaniu linii ujścia. Stanowi to o tyle wdzięczne zadanie, że pochwycenie przez prawo działa z oddalenia, będąc zapośredniczone przez następne poziomy biurokratyczne. Między więżą-centrum a granicą zamieszkują nomadzi, którzy oddają się „antyprawu", czyli odroczeniu[538]. Jeśli prawo działa wyłącznie przez zapośredniczenia, jeśli jego sprawność zależy od umaszynowień, do których dochodzi nawet wśród funkcjonariuszy najniższego szczebla i małych dziewczynek i które dzieją się za kulisami, w korytarzach, pod stołem, na balustradach, to otwiera się tu przepastna, autonomiczna przestrzeń koczowników[539]. To tutaj może zawiązywać się wielość. Odroczenie nie jest rozumiane jako odwlekanie i biurokratyczna gra, lecz w radykalniejszym sensie jako *anomos* – wyjęcie spod prawa.

Figury przedświata, takie jak Odradek, Gregor Samsa czy Kociojagnię, są dla Deleuze'a i Guattariego zaledwie pozostałościami po niedokończonych deterytorializacjach. Autorzy *Anty-Edypa* podążają tu za odczytaniem Waltera Benjamina, wedle którego te krzyżówki i wymyślne stwory żyły ciągle jeszcze pod ojcowskim prawem[540], na jego skraju. Z tego punktu widzenia dekonstrukcję można potraktować jak ideologię legitymizującą ten anomiczny stan. Tymczasem z tego zaklętego kręgu wyłamują się według Benjamina Kaf-

[535] G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka*, s. 33–34.
[536] Ibidem, s. 216.
[537] Ibidem, s. 57.
[538] Ibidem, s. 269.
[539] Ibidem, s. 191.
[540] W. Benjamin, *Kafka*, w: idem, *Anioł historii*, s. 188–189.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kowscy pomocnicy. Ich kłącza nie zostały jeszcze sterytorializowane, nie wylądowali gdzieś na boku, niezdolni do podłączenia się do innych maszyn. To właśnie zanieczyszczony język pomocników – urzędników, służących, prostytutek – ma u Kafki moc deterytorializującą[541]. Jako podmioty historii mniejszościowej nie zabiegają oni o uznanie w oczach prawa ani o jego korektę. Uskuteczniają oni antyprawo, *anomos* jako zerwanie z porządkiem i rozwijanie horyzontalnych relacji społecznych, na bakier z istniejącymi podziałami i hierarchiami.

Wedle nomadycznej wykładni Europę należałoby porwać z edypalnego dworu Labdachidów, zdemontować rodzinę europejskich narodów, wykroczyć poza osiadłą geofilozofię. Jeśli dekonstrukcji chodziło o uchylenie poczekalni historii na nowych przybyszów, to nomadologia usiłuje zboczyć z toru i wynaleźć nowe możliwości. Chodzi o zawiązanie nieczytelnego, amorficznego zewnętrza wobec europocentrycznej narracji pisanej przez zwycięzców. Podmiotowości, przestrzenie i temporalności, które z dominującej perspektywy wydają się marginesowe, zacofane czy stłamszone, miałyby wejść ze sobą w sprzężenia, by rozszczelnić historię i wyzwolić z niej siły wielości (zob. il. 25)[542].

---

[541] G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka*, s. 120.

[542] M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2017.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

CZĘŚĆ 3

Uniwersalizm

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jak dotąd w naszych poszukiwaniach europejskiego uniwersalizmu objawiała się niepokojąca inklinacja do tego, by go w intencjonalny sposób gubić. Psuliśmy szyki w metanarracjach o europejskości, wysuwaliśmy na pierwszy plan funkcjonujące w nich pęknięcia, nie pozwalaliśmy się im domykać, uciekaliśmy na ich antypody. Stan rozbicia europejskiego uniwersalizmu, który chcieliśmy wywołać, w zamierzeniu miał jednak przygotować grunt pod operacje jego ponownego zszycia. Jak zauważył Saul Newman, to właśnie poststrukturalistyczna filozofia polityczna usiłuje uporać się z problemami, w które się wpędziliśmy[1]. Z jednej strony charakteryzuje ją upadek wiary w wielkie narracje uniwersalizmu i afirmacja tego, co pojedyncze, inne, różne, nie-tożsame czy hybrydowe. Ale z drugiej poststrukturalizm definiuje podejrzliwość wobec opresyjności zawartej także w mikronarracjach. W związku z tym obosiecznym zagrożeniem – ze strony zarówno uniformizującego uniwersalizmu, jak i wsobnego partykularyzmu – poststrukturalistyczni myśliciele starają się przywrócić horyzont szerszej zmiany społecznej i uwzględnić przy jego konstrukcji wyzwanie rzucone przez obrońców różnicy i zwolenników polityki tożsamości. Zasadniczą stawką jest tu nie dyskredytacja uniwersalizmu, ale jego radykalizacja, możliwa dzięki zmierzeniu się z jego granicami.

Dlatego w części trzeciej dokonamy przeglądu najważniejszych modeli nowego uniwersalizmu, które odnajdujemy w pismach współczesnych poststrukturalistycznych filozofów politycznych. Z ich pomocą nakreślimy także zarysy różnych wizji Europy,

[1] S. Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political*, Oxon–New York 2005, s. 3–4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jej granic i każdorazowych możliwości ich transgresji. Materiałem, z którego będziemy czerpać, będą tym razem najważniejsze debaty, w których poststrukturaliści definiowali na nowo status uniwersalizmu. Dają one przy okazji całkiem szeroki wgląd w najistotniejsze podziały zachodzące w myśli poststrukturalistycznej. Podziały te są wypadkową związków, w jakie poststrukturalizm wchodzi z innymi współczesnymi nurtami: postmarksizmem i neomarksizmem, trzeciofalowym feminizmem, postmodernizmem, postsekularyzmem, postkolonializmem czy psychoanalizą.

Mówiąc o najważniejszych debatach wokół uniwersalizmu, mam na myśli przede wszystkim pięć dyskusji. Po pierwsze, spotkanie zainicjowane przez Judith Butler, Ernesta Laclaua i Slavoja Žižka, którego przebieg został udokumentowany w książce *Przygodność, hegemonia, uniwersalność*. Po drugie, postsekularne próby odnowy radykalnego jądra chrześcijańskiego, Pawłowego uniwersalizmu, podejmowane przez Alaina Badiou, Giorgia Agambena i Žižka. Po trzecie, debata między Étienne'em Balibarem a Immanuelem Wallersteinem, w ramach której obaj autorzy poddali ocenie perspektywy uniwersalizmu w teorii marksistowskiej po upadku bloku wschodniego i pod wpływem wyzwania rzuconego marksizmowi przez nowe ruchy społeczne. Po czwarte, będą nas interesować spory o europejski uniwersalizm toczone na gruncie inspirowanych poststrukturalizmem studiów nad podporządkowanymi (Subaltern Studies). I wreszcie piąta wymiana argumentów, która ma dla nas zasadnicze znaczenie, toczy się w ramach marksistowskiego postoperaizmu wokół rozumienia tego, co wspólne, i wypływających z tych konceptualizacji wizji Europy dóbr wspólnych.

Proponowany tutaj przegląd ma nam umożliwić eksplikację rozmaitych dookreśleń uniwersalizmu obecnych we współczesnej poststrukturalistycznej filozofii politycznej. Stąd dalej będzie mowa o uniwersalizmie hegemonicznym, performatywnym, Zdarzeniowym, mesjańskim, marańskim, pluriwersalnym, sprowincjonalizowanym, strategicznym, sieciowym, powstańczym, substancjalistycznym, proceduralistycznym, dyskursywnym, rywalizującym, fałszywym, prawdziwym, Realnym, fikcyjnym, idealnym, Pawłowym, a także o wyścigach uniwersalizmów, misji uniwersalnej itd.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Przegląd ten pozwoli nam nie tylko uporządkować podziały w ramach poststrukturalizmu, ale przede wszystkim wyartykułować praktyczno-polityczne konsekwencje, do jakich prowadzą rozmaite ujęcia uniwersalizmu. Dlatego poświęcimy nieco uwagi także temu, jak omawiane teorie bywają przekładane na polityczną praktykę i jakie pozycje poststrukturalistyczni filozofowie zajmują w bieżących sporach o przyszłość Europy.

Hegemoniczne wiązanie uniwersalizmu

Kryzys, którego doświadczyły myśl marksistowska i tradycja lewicy robotniczej wraz z upadkiem bloku socjalistycznego, wyczerpaniem się ludowych ruchów narodowowyzwoleńczych i przejściem zachodnich socjaldemokracji na pozycje centrowe, wywołał wstrząsy także po stronie filozofii politycznej, dla której podstawowe zagadnienie stanowił problem emancypacji. Marksizm dostarczał w XX wieku najbardziej wpływowego modelu uniwersalistycznej polityki. Walka klasy robotniczej miała być zarazem walką o wyzwolenie powszechne. W położeniu partykularnej klasy kryła się misja uniwersalna. Tak widział to Karol Marks: proletariat „oznacza rozkład wszystkich stanów" i jest klasą uniwersalną w tym sensie, że „w stosunku do niej dokonuje się nie jakieś szczególne bezprawie, ale bezprawie w ogóle"[2].

Wiele procesów społecznych naraziło ten pogląd na szwank. Ogłaszano następne kryzysy marksizmu, ponieważ prognozowany „bój ostatni" między burżuazją a proletariatem musiano odkładać na później. Struktura społeczna wcale nie redukowała się do dwóch antagonistycznych klas, a konflikty nie ograniczały się jedynie do walki klasowej. Zapaści gospodarcze okazywały się chwilowymi barierami dla akumulacji, po których przychodziło ożywienie, a nie ostateczny upadek systemu. Partie robotnicze i związki zawodowe stawały się częścią świata kapitału, a nowe ruchy społeczne lat

[2] K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, s. 471.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

60. i 70. XX wieku doprowadziły do rozplenienia walk wokół tożsamości zbiorowych – płci, rasy, mniejszości seksualnych, regionalizmów itd. – które wyłamywały się z przeciwieństwa pracy i kapitału. Domniemany uniwersalizm klasy robotniczej wydawał się coraz bardziej dyskusyjny.

To w kontekście tych rys na marksistowskim uniwersalizmie należy odczytywać interwencję Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe. Argentyńczyk Laclau szukał odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego walka polityczna w jego ojczyźnie toczy się po innych osiach, niż zakładał marksizm ortodoksyjny: ma raczej charakter populistyczny niż klasowy, to znaczy wzburzony lud formuje swój blok przeciwko elitom[3]. Z czasem przestało wystarczyć założenie o opóźnionym charakterze rozwoju państw peryferyjnych, które nie zdążyły jeszcze wykształcić w pełni kapitalistycznych struktur odpowiednich dla czystej walki klasowej. Belgijka Mouffe, pochodząca z państwa Europy Zachodniej, gdzie tego rodzaju wyjaśnienie w ogóle traciło rację bytu, również zauważała, że redukowanie polityki do ekonomii i klas uniemożliwia marksizmowi wypracowanie trafnych strategii działania. Jako heterodoksyjni marksiści Laclau i Mouffe połączyli więc siły, by odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób konstruować uniwersalizm, jeżeli nie jest on dany przez warunki produkcji kapitalistycznej i podziały klasowe. W jaki sposób zawiązywać lud i radzić sobie z wykluczeniami i hierarchiami, które powstają w toku tej operacji? – pytali oboje[4]. Odpowiedzi wypracowali dzięki inspiracjom poststrukturalistycznym – Lacanowskiej psychoanalizie, Derridiańskiej dekonstrukcji, Foucaultowskiej teorii dyskursu.

Ale należy pamiętać, że w równym stopniu pozostawali oni spadkobiercami Marksa – już nie krytyka ekonomii politycznej, ale filozofa polityki zainteresowanego kształtowaniem się uniwersalizmu i jego ograniczeniami. O ile ortodoksyjny marksizm podążył ścieżką interpretacyjną, wedle której przeciwieństwo kapitału i pracy czyni walkę robotniczą uniwersalnym horyzontem emancy-

[3] S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, K. Szumlewicz, Warszawa 2010, s. 96.

[4] E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. A. Alchimowicz et al., Wrocław 2009, s. 63.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pacji, o tyle Laclau i Mouffe bliżsi są tym krytycznym momentom u Marksa, w których wykazuje on fałszywość burżuazyjnego uniwersalizmu, kategorii obywatelstwa i równości. Jak ujmuje to Michał Kozłowski: „Marks był chyba pierwszym, który sproblematyzował kwestię wykluczającej mocy uniwersalizmu. […] Pokazał bowiem, że wykluczenie nie jest po prostu niedostatkiem integracji, lecz właśnie warunkiem możliwości określonej formy uniwersalizmu”[5]. Tam, gdzie jest inkluzja, jest też ekskluzja. Włączenie obywateli skutkuje ukryciem wyzysku robotników, podporządkowania kobiet, wykluczenia mniejszości i nie-obywateli. Ale podobna aporia trapi politykę socjalistyczną. Włączenie robotników fabrycznych skutkuje wyłączeniem opresjonowanych narodowości, kobiet, mniejszości itd. Ta kłopotliwa właściwość uniwersalizmu jest dla Laclaua i Mouffe nieprzezwyciężalna. Ale jednocześnie to ona dostarcza żywotności polityce – uruchamia następne próby uniwersalizacji i w ślad za nimi krytykę ich niedostatków.

De-esencjalizacja uniwersalizmu

Żeby wypracować własne rozumienie uniwersalizmu, Laclau i Mouffe rozpoczęli od rozliczeń z marksizmem. Wspólnie dokonali systematycznej rozbiórki jego gmachu teoretycznego, by oczyścić marksizm z tego, co określili mianem esencjalizmów: niepodlegających zmianie założeń o fundującym charakterze. W ich poczet zaliczyli teleologię (przekonanie, że historia znajduje się po „właściwej”, to jest „naszej” stronie, a nie, że jest wypadkową walki politycznej); naturalizm (założenie, że marksizm jest obiektywną nauką o społeczeństwie, a nie teorią polityki czy określonym programem zmiany politycznej) oraz redukcjonizm ekonomiczny (pogląd, że istnieje automatyczne i ścisłe przełożenie struktury społecznej, wyznaczanej przez podział pracy na pozycjonowanie się podmiotów politycznych i wyznawany przez nie światopogląd)[6].

---

[5] M. Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Warszawa 2016, s. 115.

[6] E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wśród klasyków marksizmu najwięcej powinowactw odnaleźli z Antoniem Gramscim, który mierząc się z poczuciem nieprzystawalności teorii do rzeczywistości, również pozwalał sobie na rozpuszczanie esencjalizmów. Autor *Zeszytów więziennych* zauważył, że w walce politycznej klasy wchodzą ze sobą w sojusznicze relacje, w ramach których konstruują wspólny, choć wewnętrznie zróżnicowany blok. Tym, co go spaja, jest wypracowywana przez jego uczestników zbiorowa wola, którą Gramsci nazwał hegemonią. Gramsci był gotów przyznać, że pod wpływem hegemonii tożsamość polityczna jej uczestników ulega przeobrażeniom, dzięki czemu przekroczył esencjalizm klasowy. Jednocześnie na pewnym metapoziomie włoski marksista nie był w stanie wyrzec się przywiązania do tezy mówiącej, że poprawnym schematem walki klas jest dualistyczna konfrontacja klasy robotniczej z burżuazją – stąd blok klasowy, do którego obok proletariatu może dołączyć zubożałe chłopstwo czy postępowa inteligencja, powinien realizować zadania niejako obiektywnie postawione przez historię robotnikom.

Oporu, by porzucić resztki esencjalizmu, nie mieli za to Laclau i Mouffe[7]. Było to możliwe dzięki poststrukturalistycznej interpretacji Gramsciego – uwolnili oni pojęcie hegemonii od związku z esencjalistycznymi założeniami. Konstrukcja hegemonii jest w ich opinii zadaniem całkowicie przygodnym, odbywającym się na poziomie dyskursu. Laclau i Mouffe poszli tu śladem Rolanda Barthes'a, który jako pierwszy w sposób konsekwentny pokazał, że semiotyka nie musi być jedynie regionalną dyscypliną, ale może dostarczać struktury znaczeniowej dla rozmaitych sfer rzeczywistości[8]. Nie mamy dostępu do rzeczywistości przeddyskursywnej czy pozadyskursywnej – to dyskurs ustala znaczenia i wyposaża w nie pozycje podmiotowe. Nie są one strukturyzowane przez żadną wyższą instancję (na przykład stosunki produkcji). Rozróżnienie na dyskurs i jego zewnętrze autorzy przejęli od Foucaulta – jednak w odróżnieniu od francuskiego poststrukturalisty nie uznali oni za zasadne przyjmować,

[7] Ibidem, s. 71–79.
[8] E. Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, London–New York 2014, s. 8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

że zewnętrze dyskursu dysponuje jakąś pozytywną wartością[9]. Dyskurs nie może się ostatecznie domknąć i w związku z tym także to, co społeczne, opiera się na niestabilnej i zawsze narażonej na załamanie się regulacji inkluzji i ekskluzji. By uzasadnić, skąd bierze się nadwyżka znaczenia, która przesądza o niedomykalności dyskursu politycznego, filozofowie odwołali się zarówno do Derridiańskiej dekonstrukcji, w której transcendentalny warunek możliwości jest już zawsze nieuchronnie warunkiem niemożliwości[10], jak i do Lacanowskiej psychoanalizy, w której każdy porządek symboliczny jest destabilizowany przez niedefiniowalne Realne[11].

Poststrukturalistyczne inklinacje Laclaua i Mouffe pozwoliły im stwierdzić, że porządek społeczny jest pozbawiony trwałych fundamentów. Gra polityczna toczy się o to, co filozof polityki Claude Lefort nazwał pustym miejscem władzy[12]. Dla Leforta jej stawką jest to, kto owo miejsce obsadzi – Laclau i Mouffe dodają do tego spostrzeżenie, że konflikt toczy się również o to, jaka narracja będzie uzasadniała istnienie owej pustki. Jako „paradoks demokracji liberalnej" Mouffe określiła sprzeczne dążenia, jakie liberalizm i demokracja wysuwają wobec pustego miejsca władzy: liberalizm opiera się na procedurach, które mają powściągnąć demokratyczną obietnicę bezpośredniego sprawowania władzy przez nieuprzywilejowanych[13]. W kontrze do tych teoretyków polityki, którzy poszukują sposobu na wyciszenie tego antagonizmu i poszukiwanie konsensusu (Jürgen Habermas, John Rawls, Ulrich Beck, Anthony Giddens)[14], autorzy *Hegemonii i strategii socjalistycznej* pragnęli pozostać wierni marksizmowi w zakresie jego konfliktowego usposobienia. Ale to już nie walka klas, lecz ciągle spory wokół niemożliwości ukonstytuowa-

---

9 L. Rasiński, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Warszawa 2012, s. 181–182.

10 Idem, *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wrocław 2010, s. 19–22.

11 E. Laclau, Ch. Mouffe, op. cit., s. 119–120.

12 Ibidem, s. 195–196.

13 Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 21–23.

14 Eadem, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 50–79.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nia się społeczeństwa jako bytu zamkniętego i harmonijnego miały ożywiać emancypacyjną obietnicę uniwersalizmu[15]. Ważną różnicę wobec marksizmu stanowiły jednak przekonanie o nieosiągalności spełniania uniwersalizmu. Istnieć mogą tylko uniwersalizmy cząstkowe, przejściowe i niestabilne – zawsze wytwarzające właściwe sobie granice i uruchamiające polityczne transgresje.

Laclau i Mouffe krytykowani są za to, że ich zerwanie z ekonomizmem okazało się na tyle głębokie, że przy okazji uwolnili swoją teorię od wszelkich związków z krytyką ekonomii politycznej, w tym od analizy przeobrażeń klasowych, nowych form pracy, produkcji i wyzysku czy problematyki kryzysu kapitalizmu[16]. Tym samym zrezygnowali z tego, co dla wielu teoretyków ciągle pozostaje mocną stroną marksizmu – z jego substancjalnego uniwersalizmu, wyrastającego z przekonania o rosnącej skali i intensywności powiązań, do jakich dochodzi wraz z postępami kapitalistycznej globalizacji i które skutkują wzrastającą współzależnością światowego proletariatu, rozleglejszymi niż kiedykolwiek wcześniej kryzysami gospodarczymi i barierami akumulacji o prawdziwie uniwersalnym zasięgu (jak kryzys ekologiczny czy migracje)[17]. Z drugiej strony przejście na postmarksistowskie pozycje pozwoliło Laclauowi i Mouffe uwolnić się od naiwnie progresywistycznego i scjentystycznego ujęcia uniwersalizmu. Jak trafnie zauważa Linda Zerilli, Laclau daje się poznać jako filozof, który usiłuje pomyśleć uniwersalizm „niebędący jedynym"[18], a osiąga ten efekt dzięki koncentracji nie na substancjalnych albo proceduralistycznych gwarancjach prawdziwego uniwersalizmu, ale na warunkach możliwości, które stwarzają

---

[15] Eadem, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015, s. 20.

[16] P. Wielgosz, *Rewanż antagonizmu i upadek centrolewicy*, http://lewica.pl/index.php?id=10122&tytul=Wielgosz:-Rewan%BF-antagonizmu-i-upadek-centrolewicy (dostęp: 14.04.2018).

[17] J. Bidet, G. Duménil, *Alter-marksizm. Inny marksizm dla innego świata*, przeł. M. Więckowska, Warszawa 2011; Ch. Harman, *Kapitalizm zombi. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011; D. Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford 2010.

[18] L. Zerilli, *This Universalism Which Is Not One*, „Diacritics" 1998, Vol. 28, No. 2, s. 2–20.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

grunt pod zawiązywanie się z konieczności niedoskonałych uniwersalizmów. Co mogłyby one zaoferować Europie?

Populistyczny europejski uniwersalizm

W tekście *Uniwersalizm, partykularyzm i polityka tożsamości* Laclau pokazuje, że te same mechanizmy, które w marksizmie obsadzały w ramach podmiotu uniwersalnego klasę robotniczą, ogólnie w filozofii zachodniej doprowadziły do uprzywilejowania Europy w pozycji cywilizacji uniwersalnej[19]. Historię świata miało opisywać starcie europejskiego uniwersalizmu, pojętego jako rozum i oświecenie, z jego mrocznym zewnętrzem: było to starcie postępu z tradycją, ruchu z bezruchem czy cywilizacji z barbarzyństwem. To, co partykularne (wypreparowaną, przeciwstawioną zewnętrzu europejskość), podstawiono pod to, co uniwersalne, i w tym kryła się europocentryczna mistyfikacja[20].

Druga połowa XX wieku definitywnie obnaża, zdaniem Laclaua, skrycie partykularystyczny charakter europejskiego uniwersalizmu, czego konsekwencją jest nieufność wobec uniwersalizmu jako takiego i pozytywne wartościowanie tego, co różne[21]. Nie jest to dla Laclaua stan pożądany, ponieważ okazuje się, że partykularyzm anuluje sam siebie. Przyznanie prawa do partykularyzmu, który nie jest wystawiony na mediację przez to, co uniwersalne, oznacza, że akceptuje się partykularyzmy sobie przeciwstawne i wrogie, a przez to znoszące się nawzajem. Aby wprowadzić między te partykularyzmy jakiś rodzaj *modus vivendi*, niezbędne jest odwołanie do tego, co uniwersalne – do kontekstu, który będzie regulował stosunki. Jak podsumowuje te rozważania Laclau: „[…] to, co uniwersalne, jest symbolem brakującej pełni, zaś to, co partykularne, istnieje jedynie w wewnętrznie sprzecznym ruchu pomiędzy określeniem i uznaniem pewnej dyferencjalnej tożsamości a zniesieniem tej tożsamości poprzez podporządkowanie jej jakiemuś niedyferencjalnemu po-

[19] E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz et al., Wrocław 2004, s. 53.
[20] Ibidem, s. 55.
[21] Ibidem, s. 56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

średniczącemu stanowisku”[22]. Nie istnieje żadna ucieczka z napięcia między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne, nie zachodzi żadna ostateczna dialektyka między nimi – relacja ta ma charakter paradoksu, co stanowić ma o jej produktywności dla demokratycznej polityki. Jej stawką jest nakreślenie fundującego społecznego antagonizmu – ustalenie granicy między społeczeństwem a tym, co zostaje wyrzucone poza jego nawias.

Laclau i Mouffe wiążą nadzieję z koalicjami grup opresjonowanych, których żądania zostaną zorganizowane wokół lewicowej hegemonii. To od konstrukcji uniwersalizmu zależy powodzenie łańcucha ekwiwalencji, czyli związku, w jaki wchodzą ze sobą partykularystyczne żądania. Uniwersalizm jest spajany przez „puste znaczące”, to jest taki element, który zachowując swoją partykularność, rości sobie jednocześnie prawo do uniwersalności, do reprezentowania całości. Oznacza to, że poszczególne żądania jakoś rozpoznają się w wyróżnionym partykularyzmie. Aby mógł on odegrać tę rolę, konieczne jest względne opróżnienie go z przysługującego mu znaczenia, dzięki czemu okaże się on zdolny do reprezentowania innych grup z ich żądaniami:

> […] hegemonia zaistnieć może wtedy i tylko wtedy, gdy usunięty zostaje dychotomiczny podział na uniwersalność i partykularność; uniwersalność zaistnieć może jedynie, ucieleśniając się w pewnej partykularności, zarazem ją jednak wywracając, żadna partykularność natomiast nie może zyskać politycznego wymiaru bez przedzierzgnięcia się w ośrodek efektów uniwersalizujących[23].

Każde puste znaczące może jednak zajmować pozycję uniwersalną tylko przejściowo – do momentu, gdy stanie się jasne, że nie reprezentuje nic ponad swój partykularyzm. Zdaniem Laclaua każda grupa, która jest zainteresowana konstrukcją hegemonii, próbuje przedstawić swój partykularyzm, swoje puste znaczące jako nośnik

---

[22] Ibidem, s. 59.

[23] J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Warszawa 2014, s. 70–71.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uniwersalności. Dlatego w demokratycznej polityce obserwujemy wielość rywalizujących roszczeń do uniwersalizmu. Rozdźwięk między tym, co partykularne, a tym, co uniwersalne, odzwierciedla według Laclaua pęknięcie ludu na całość (*populus*) i wykluczoną z niego część (*plebs*). Każdy *plebs* aspiruje do bycia *populus* i ostatecznie zawsze musi chybić celu, co nie skłania Laclaua do defetyzmu. Jego zdaniem poszczególne artykulacje ludu mogą sprzyjać demokratyzacji, znoszeniu podziałów i niesprawiedliwości.

Teoria hegemonii miałaby być jedyną realną drogą ucieczki z niezadowalającej alternatywy rozmnożenia partykularyzmów, które pozostają niezorganizowane przez żaden uniwersalizm, i przymusowej unifikacji społecznej, w przypadku której uniwersalizm okazuje się arbitralny i opresyjny[24]. Laclau jest przekonany, że jego stanowisko pozwala na uprawianie ambitnej polityki emancypacyjnej, o ile wykorzysta ona rozplenienie walk do konstrukcji ekspansywnego uniwersalistycznego dyskursu, który się do nich odwoła[25].

Co ciekawe, potencjał i ograniczenia takiego dyskursu dla konstrukcji nowego europejskiego uniwersalizmu zostały przetestowane w ostatnich latach, po światowym kryzysie gospodarczym z 2008 roku i następującym po nim kryzysie zadłużeniowym w strefie euro, który przeobraził się w kryzys demokratycznej legitymizacji dla polityki cięć budżetowych. Nowe ruchy społeczne, które kontestowały na europejskich placach i ulicach neoliberalny kierunek reformy Unii Europejskiej i strefy euro, są często opisywane przez badaczy jako efemeryczne, niezdolne lub niechętne do partycypowania w oficjalnej polityce partyjno-parlamentarnej. Uważają bowiem tę ostatnią za skorumpowaną i niegotową na efektywną reprezentację społeczeństwa. Jak zauważył Manuel Castells, są one nastawione raczej na zmianę systemu wartości i testowanie nowych form zaangażowania politycznego niż na reformowanie *status quo* od wewnątrz[26]. Jednak część nowych ruchów podjęła próbę przekształcenia się w partie polityczne lub zasilenia istniejących ugrupowań w celu ich prze-

[24] Ibidem, s. 106.

[25] Ibidem, s. 356.

[26] M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w epoce Internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa 2013, s. 233–236.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

budowy. W obu przypadkach chodziło o wynalezienie nowej formy partii, będącej pasem transmisyjnym ruchów społecznych – partii, która dołączy do systemu politycznego, przedstawiając jednocześnie krytyczną diagnozę jego funkcjonowania i prezentując program jego przebudowy. W tym zadaniu partie nowej lewicy zwróciły się w kierunku prac Laclaua i Mouffe.

Od Mouffe przejęły one przekonanie, że lewica musi odzyskać zdolność do artykułowania antagonizmów. Wedle diagnozy filozofki wraz z zanikiem strukturyzującego scenę polityczną konfliktu między establishmentową prawicą a lewicą pozbawieni reprezentacji rozgniewani wyborcy zwracają się ku prawicowym populistom, którzy oferują im język antysystemowy, obietnice rozliczeń z elitami i logikę kozła ofiarnego[27]. Prawicowi populiści udzielają, jej zdaniem, fałszywych odpowiedzi na realne problemy: odpływ miejsc pracy w przemyśle, oligarchizację demokracji czy codzienną niepewność bytową. Zamiast budować liberalny „kordon sanitarny" wokół prawicowych populistów, należy im, zdaniem Mouffe, przeciwstawić populizm lewicowy: radykalnie demokratyczny i egalitarny, konstruujący lud bez uciekania się do wykluczania mniejszości. Również Laclau dopominał się o odzyskanie populizmu. Proponował odejść od rozumienia tej kategorii jako swoistej patologii, która psuje zdrową demokrację[28]. Populizm jest niezbędnym mechanizmem mobilizowania masowych emocji wokół „pustego znaczącego", kształtowania poczucia zbiorowej woli i wyłaniania jednego, partykularnego elementu – w osobie lidera czy w symbolu – na który delegowana jest uniwersalność[29]. Obecna w tym procesie afektywność, na którą z nieufnością spoglądają krytycy populizmu, jest dla argentyńskiego filozofa warunkiem żywotności demokracji.

Partie polityczne nowej lewicy zderzyły się podczas postkryzysowych protestów z realiami, które dobrze opisywały diagnozy Lac-

[27] Ch. Mouffe, *Polityczność*.

[28] E. Laclau, *Rozum populistyczny*, s. 4.

[29] P. Kozak, *Pomiędzy ludem a ludnością. Analiza kategorii populizmu w ujęciu Ernesto Laclaua*, „Nowa Krytyka" 2012, nr 28, s. 142–145.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

laua i Mouffe[30]: polityka była coraz bardziej technokratyczna, jej legitymizacja słabła, przez co rosła siła prawicowego populizmu, a nowe ruchy społeczne były pozbawione politycznego centrum, jakiejś stabilnej bazy społecznej, na przykład w postaci zorganizowanej klasy robotniczej czy godnej zaufania partii politycznej głównego nurtu. Aby z polityki ulicy, w której uczestniczyły heterogeniczne grupy, połączone raczej przez wspólny sprzeciw niż zgodny program działania, wyłonić zorganizowany ruch polityczny, konieczne okazało się zawiązanie hegemonii. W Hiszpanii powstała partia Podemos, której *spiritus movens* – intelektualiści Pablo Iglesias i Íñigo Errejón – wprost przyznawali, że to autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii* pomogli im zrozumieć, że lewica powinna odejść od esencjalistycznych ograniczeń (swoich partykularnych symboli, ruchu związkowego) w kierunku postmarksizmu, jeśli chce zorganizować rozmaite grupy odczuwające niezadowolenie w warunkach kryzysu gospodarczego i politycznego[31]. W Hiszpanii taka kanalizacja niezadowolenia okazała się możliwa dzięki wysunięciu jednego podstawowego żądania, z którym mogły zidentyfikować się heterogeniczne części składowe populacji – było nim zatrzymanie polityki cięć budżetowych[32]. Horyzontalna i odnowicielska formuła Podemos zainspirowała partie w innych krajach. Przykład odmiennej formuły lewicowego populizmu odnajdujemy w innym trapionym kryzysem europejskim kraju – w Grecji, gdzie pozaparlamentarna partia Syriza, wywodząca się z grup eurokomunistycznych, trockistowskich, maoistycznych i ekologicznych, zebrała wokół siebie uczestników masowych demonstracji przeciwko przerzucaniu kosztów kryzysu na zwykłych obywateli. Sukces wyborczy partii kierowanej przez Alexisa Tsiprasa również był interpretowany w kategoriach zaproponowanych przez Laclaua i Mouffe: odmowa spłaty całości greckiego długu publicznego, wiążąca się z koniecznością zaakceptowania narzuco-

---

[30] D. Hancox, *Why Ernesto Laclau Is the Intellectual Figurehead for Syriza and Podemos?*, https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/09/ernesto-laclau-intellectual-figurehead-syriza-podemos (dostęp: 14.04.2018).

[31] P. Iglesias, *Understanding Podemos*, „New Left Review" 2015, No. 93.

[32] G. Ferraresi, *Left Populism, Laclau and the Case of Podemos*, http://www.euvisions.eu/populism-laclau-podemos/ (dostęp: 14.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nej przez Unię Europejską drakońskiej polityki oszczędności, okazała się „pustym znaczącym", w którym rozpoznały się różne grupy społeczne, identyfikujące się do tej pory z innymi obozami politycznymi[33]. W efekcie Syriza, która jeszcze w 2009 roku uzyskała 4,6% głosów, wraz z pogłębianiem się kryzysu stała się najpierw główną siłą opozycyjną (16,8% w maju 2012 roku, 26,9% miesiąc później), by w 2015 roku wygrać wybory i sformować rząd (36,3%). Innym znaczącym przykładem nowego lewicowego populizmu w Europie okazał się ruch Francja Nieuległa dowodzony przez charyzmatycznego Jean-Luca Mélenchona, który w równej mierze co z rozczarowania francuską postpolityką wyrósł z chęci przeciwstawienia się prawicowym populistom z Frontu Narodowego. Mélenchon o swoich pomysłach na nową konstrukcję ludu francuskiego, który miałby powołać nową, bardziej demokratyczną, socjalną i ekologiczną Republikę, debatował z Mouffe[34].

Podemos, Syryza czy Francja Nieuległa urosły w siłę we wspólnym, europejskim kontekście, wyznaczanym przez kryzys neoliberalnego i elitystycznego modelu integracji Unii Europejskiej. Każda z tych współpracujących ze sobą międzynarodowo partii usiłowała zdemaskować politykę technokratycznych instytucji (Europejski Bank Centralny, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Komisja Europejska) jako fałszywie uniwersalistyczną: korzystną dla kapitału i szkodliwą dla zwykłych ludzi; pomocną dla krajów-wierzycieli i zabójczą dla państw-dłużników. Przy tym nowy lewicowy populizm nie przemawiał językiem partykularyzmu. Po pierwsze, próbował pokazać, że za rzekomo uniwersalnym europeizmem, który jest przedstawiany jako wspólny interes, kryją się bardzo określeni beneficjenci (sektor finansowy, posłuszni mu politycy, państwa, które są zdolne prowadzić dyscyplinę budżetową) i ofiary (pracownicy, emeryci, studenci, imigranci, przede wszystkim z państw o słabszych go-

---

33 W. Horner, *Why Syriza Won: Laclau, Populism and Hegemony*, https://oxfordleftreview.com/will-horner-why-syriza-won-laclau-populism-and-hegemony/ (dostęp: 14.04.2018).

34 R. B. Desmoulières, *Chantal Mouffe, the Philosopher Who Inspires Jean-Luc Mélenchon,* https://www.versobooks.com/blogs/3037-chantal-mouffe-the-philosopher-who-inspires-jean-luc-melenchon (dostęp: 14.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

spodarkach). Po drugie, rodzime tradycje i problemy były przedstawiane jako partykularne przykłady uniwersalnej, europejskiej kondycji – czy będzie to tradycja republikanizmu i kryzys mieszkaniowy w przypadku Hiszpanii, grecka demokracja i potrzeba redukcji zadłużenia, czy francuskie dziedzictwo insurekcyjne i zapaść sektora produkcyjnego (Francja). Dlatego Podemos, Syriza i Nieulegała Francja, choć często przedstawiane jako ruchy antyeuropejskie, a więc partykularystyczne, należałoby pojmować raczej jako artykulacje nowego, to jest ludowego, oddolnego, transnarodowego i antykapitalistycznego uniwersalizmu, który czerpie wprawdzie z lokalnych doświadczeń, ale umieszcza je w europejskim kontekście, proponując odnowę Europy.

Mouffe broniła te ugrupowania przed zarzutami o nacjonalistyczny partykularyzm. Jej zdaniem stworzenie sztucznego, ponadnarodowego „my" na poziomie europejskim jest skazane na porażkę, ponieważ ignoruje ono znaczenie więzi afektywnych dla zawiązywania się tożsamości zbiorowych[35]. Europa powinna pozostać pustym miejscem, wokół którego toczy się rywalizacja o to, czyje znaczące przejściowo będzie organizować hegemonię. Jak zauważa Yannis Stavrakakis, propozycja belgijskiej filozofki zmierza ku upolitycznieniu europejskiego projektu przez zgłaszanie rywalizujących wizji jego wypełnienia, które miałyby być zdolne do wywoływania entuzjazmu, identyfikacji z Europą i konstrukcji jej konstytutywnego Innego jako przeciwnika politycznego, a nie wroga[36]. Tak pomyślana agonistyczna Europa miałaby być zdolna do wyjścia poza niezadowalającą alternatywę postpolitycznego europeizmu, w imieniu którego jest wdrażany program neoliberalny, oraz prawicowego antyeuropeizmu, który oferuje fałszywą receptę – rezygnację z integracji Europy i obietnicę powrotu do w pełni suwerennego państwa narodowego. Potencjalnie Europa stanowi dla Mouffe przestrzeń artykulacji nomadycznej tożsamości, chwiejnego uniwersalizmu,

[35] Ch. Mouffe, *W obronie lewicowego populizmu*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2020.

[36] Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007, s. 225–226.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

który akceptując swoją przygodność i niepełność, może otworzyć się na swój eksterior, wykraczając ku inności[37].

Pojawia się jednak wątpliwość, na ile recepty Laclaua i Mouffe przetrwają próby czasu. Chociaż populistyczna lewica w kilku krajach znacząco urosła w siłę, a w Grecji zdołała nawet przejąć (i stracić) władzę, to był to raczej wykwit chwilowej postkryzysowej koniunktury, a nie – jak twierdzi Mouffe w swojej ostatniej książce *W obronie lewicowego populizmu* – świadectwo trwalszej i koniecznej tendencji, która zdominuje najbliższe dekady w polityce. Jak na filozofkę przygodności i antyesencjalistkę, Mouffe wydaje się nazbyt przekonana o tym, że jej teoria polityki stała się swoistym nowym katechizmem dla ruchów postępowych. Ponadto niezdolność populistycznej lewicy w zakresie przedstawienia wizji ambitnych reform systemu każe ponowić pytanie o status krytyki ekonomii politycznej w postmarksizmie. Czy w swoich porachunkach z marksizmem Laclau i Mouffe nie wylali aby dziecka z kąpielą?[38] Czy sprzeciw wobec ekonomizmu i klasowego redukcjonizmu musi skutkować odejściem od krytyki kapitalizmu?[39] Wydaje się, że przyjmowany przez postmarksistów czysto dyskursywny charakter uniwersalizmu nie pozwala im ująć logiki kapitału inaczej niż w kategoriach nieprzedstawialnego i nieokiełznanego zewnętrza[40]. Tym samym teoria hegemonii, choć pomocna w zawiązywaniu uniwersalizmu i przejmowaniu władzy w kryzysowej koniunkturze, nie daje odpowiedzi na to, do czego właściwie ta władza miałaby się przydać.

---

37 Ch. Mouffe, *For a Politics of Nomadic Identity*, w: *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, ed. G. Robertson, London 1994, s. 105–113.

38 Ł. Moll, *Zemsta ekonomii politycznej*, http://www.praktykateoretyczna.pl/moll-zemsta-ekonomii-politycznej/ (dostęp: 14.04.2018).

39 D. Harvey, *Stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczna i polityka różnicy*, „Praktyka Teoretyczna" 2012, nr 5.

40 R. Lambert, R. Keucheyan, *Podemos, lud i Laclau*, http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1_4 (dostęp: 14.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Performatywne ucieranie uniwersalizmu

Innego rodzaju opowieść o uniwersalizmie polityki walk ulicznych w Europie i poza nią proponuje Judith Butler. W debacie z Laclauem kością niezgody między filozofami był sposób wyłaniania się przygodnego uniwersalizmu. Jako queerowa myślicielka Butler nie mogła zgodzić się na to, by pewien partykularny element obsadzał – nawet przejściowo – pozycję uniwersalności i reprezentował tym samym różnorodne, niesprowadzalne do wspólnego mianownika podmiotowości. Jednak choć Butler upomina się o dowartościowanie różnicy względem – z zasady totalizujących i normalizujących – tożsamości większościowych, to nie zadowala się także afirmacją mikrotożsamości. Przestrzega przed tym, że próby odkrycia, zdefiniowania, znormalizowania tożsamości mniejszościowych – kobiecych, gejowskich, lesbijskich, rasowych – również opierają się na opresyjnym modelu. W obu przypadkach poza ukonstytuowaną tożsamość zostaje usunięte i napiętnowane to, co do niej pasuje.

W *Uwikłanych w płeć* Butler dokonała bardzo istotnej interwencji w teorię feministyczną: zradykalizowała podstawową w jej obrębie opozycję między płcią biologiczną (*sex*) a płcią kulturową (*gender*). O ile ta pierwsza jest zwykle rozumiana jako przypisana do jednostki w sposób biologiczny, zdeterminowany posiadaniem określonych cech (narządów rozrodczych czy chromosomów), ta druga jest traktowana jako konstrukcja społeczna, rozwijana przez każdą jednostkę w określonym kontekście historycznym. Butler usiłowała przekroczyć taką dualistyczną teorię płci, w której to, co stałe i istotowe, współistnieje z tym, co zmienne i konstruowane. W tym celu posłużyła się kategorią performatywności, której używa także w swojej rekonceptualizacji uniwersalizmu. Inspirując się Foucaultem i jego badaniami nad technologiami dyscyplinarnymi ujarzmiającymi podmiot, Butler pokazała, że seksualność jest wytwarzana w wyniku powtarzanych aktów performatywnych: powtórzeń, rytuałów, przyzwyczajeń[41]. Przykładami takich niestandardowych aktów

[41] J. Butler, *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 80.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zaburzających podział na męskie i żeńskie są na przykład performensy drag queen, transwestytyzm czy cross-dressing[42]. Parodystyczne przedstawienia, które w swoim odwzorowywaniu normy wychodzą poza nią i wywracają nią samą, przypominają Deleuzjańskie powtórzenie wytwarzające różnicę[43] i Derridiańską iterację jako alterację – cytowanie, które zawsze jest skażone kontekstem i zawsze przynosi ze sobą inność[44].

Ramowanie uniwersalizmu

Nacisk, jaki Butler położyła na dekonstrukcję modeli dyskursywnych zamkniętych na różnicę i na performatywną subwersję, wystawił ją na krytykę uniwersalistycznie zorientowanych autorów. Butler wydawała się dostarczać filozoficznych uzasadnień dla społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym skrajnego utowarowienia doświadczyły ludzkie ciało, seksualność i niepowtarzalna tożsamość jednostki, konstruowana z akcesoriów dostarczanych przez rynek, popkulturę i mass media – tego rodzaju głośną krytykę Butler zaprezentowała na przykład czołowa amerykańska filozofka feministyczna Martha Nussbaum[45]. Jednak wydaje się, że Nussbaum zbyt pochopnie oskarżyła autorkę *Uwikłanych w płeć* o antyuniwersalizm celebrujący niepowtarzalne, fascynujące i zmienne tożsamości, a zarazem akceptujący zniewolenie przez indywidualizujący kapitalizm i partykularystyczne ideologie[46]. Stawki interwencji podejmowanych przez Butler są inne. Niestrudzenie próbuje ona uzgodnić swoją teorię performatywności z politycznym uniwersalizmem i choć

---

[42] Ibidem, s. 248.

[43] A. M. Stephenson, *Can We Be Wolves? Intersections Between Deleuze's Difference and Repetition and Butler's Performativity*, w: *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, eds. R. Faber, A. M. Stephenson, New York 2011, s. 95.

[44] S. Claeys, *How to do Things with Butler. An Inquiry on the Origin, Citation and Application of Judith Butler's Theory of Performativity*, Gent 2007, s. 14–15.

[45] M. Nussbaum, *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic" 1999, No. 22, s. 37–45.

[46] J. MacKenzie, *Refiguring Universalism. Martha Nussbaum and Judith Butler – An Uneasy Alliance?*, „Australian Feminist Studies" 2009, Vol. 24, No. 61, s. 347.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

z jej prac można czynić użytek w służbie kapitalistycznego supermarketu z tożsamościami, to filozofka jednoznacznie deklaruje, że jej celem jest wzmocnienie uniwersalistycznej walki o globalną sprawiedliwość społeczną – to dowartościowanie różnicy ma przyczynić się do jej wzmocnienia. Również zarzut Nussbaum dotyczący politycznego defetyzmu płynącego z Butlerowskiego ujęcia władzy wydaje się nieporozumieniem – to, że dyskurs potrzebuje pokornych ciał, na których musi się osadzić, stwarza duży potencjał do subwersji norm. Jak słusznie argumentuje James D. Ingram, performatywna filozofia Butler pozwala pomyśleć oddolny i nieesencjalistyczny uniwersalizm, który w założeniu ma być odporny na krytykę, że jest nazbyt statyczny i nieelastyczny, a przeto wykluczający. To właśnie uniwersalizm podsuwany przez Nussbaum, która poszukuje zestawu norm wspólnych wszystkim ludziom, bez względu na ich cechy szczególne i kontekst kulturowy, w którym żyją, okazuje się natomiast, zdaniem Ingrama, kryptopartykularyzmem białej akademiczki ze Stanów Zjednoczonych o liberalnym światopoglądzie. Przewaga Butler nad Nussbaum polegałaby wedle tej argumentacji na tym, że dla autorki *Uwikłanych w płeć* uniwersalizm jest konstruowanym w kontekście społecznym, dynamicznym projektem, a nie odkrywanym przez filozofów i odgórnie narzucanym przez polityków modelem życia zbiorowego[47].

Jak zauważa Tomasz Jarymowicz, dla Butler „problem uniwersalizmu w obrębie polityki wolnościowej polega na bezrefleksyjnej polityce reprezentacji, co z jednej strony wyklucza niektóre tożsamości (na przykład lesbijską), a z drugiej pozostawia kategorię kobiety nietkniętą, co powoduje w rezultacie konsolidację patriarchatu”[48]. W pierwszym teoretycznym ruchu Butler przypuściła atak na kategorię reprezentacji, widząc w niej ukrytą matrycę normalizującą, która reprodukuje fantazmat o istnieniu Kobiety jako takiej, Lesbijki jako takiej czy Człowieka jako takiego, a przez to wyklucza

---

47 J. D. Ingram, *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratical Universalism*, Columbia 2013.

48 T. Jarymowicz, *Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, „InterAlia: Pismo Poświęcone Studiom Queer” 2008–2009, nr 3–7, s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niemieszczące się w jego ramach podmiotowości. Odsłonięcie ram uniwersalizmu – pokazanie, że każda wspólna tożsamość konstytuuje się przez wykluczenie życia niewartego opłakiwania, skazanego na przemiał, wystawionego na bezkarną przemoc – pozwala obnażyć niedostatki nawet tych dyskursów, które w założeniu miałyby być jak najbardziej inkluzywistyczne, jak na przykład prawa człowieka czy ludzkość. Jak ujmuje to Butler: „stwierdzając, że uznawalność jest potencjalnością o powszechnym charakterze i przynależy wszystkim osobom, poniekąd z góry rozwiązujemy stojący przed nami problem”[49].

Filozofka akceptuje powody, dla których w lewicowej filozofii politycznej uniwersalizm zyskał złą opinię – wpływ feminizmu, ruchu LGBT, antykolonializmu czy antyimperializmu trafnie zdemaskował skrycie partykularystyczny charakter takich kategorii, jak człowiek, ludzkość, postęp, cywilizacja czy klasa robotnicza[50]. Uniwersalność, której brakuje elastyczności i zdolności do samokrytycyzmu, Butler nazywa uniwersalnością „morderczą”[51], zarzucając jej zapędy anihilujące różnicę. Wyłania się ona przez abstrahowanie od cech szczegółowych. Uzyskany w ten sposób „abstrakcyjny uniwersalizm”[52] staje się źródłem wykluczającej przemocy o uniformizującym podłożu. Z pseudouniwersalnego punktu widzenia każda różnica okazuje się kłopotem, który wprowadza podział w miejsce jedności.

Nie skłania to jednak Butler do rezygnacji z uniwersalizmu. Obiera ona inną drogę niż poszukiwanie jakiegoś z góry określonego zestawu cech, który mógłby zafunkcjonować w roli wspólnej esencji dla różnorodnych podmiotowości. Czy też formułowania sprawdzonych procedur wyłaniania wspólnego interesu. Interesuje ją natomiast przemyślenie optymalnych warunków, w których mogłoby dochodzić do zawiązywania się koalicji mniejszościowych. Rolą takich koalicji nie miałoby być jednak podkreślanie swojej odmien-

---

[49] J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie jest godne opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 47.

[50] J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, op. cit., s. 24.

[51] Ibidem, s. 32.

[52] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ności i rozkład tego, co uniwersalne, lecz restytucja tego, co uniwersalne, wokół tego, co pojedyncze.

Prekarny uniwersalizm

W zmapowaniu warunków zawiązania koalicji pojedynczości Butler pomaga reinterpretacja Heglowskich pojęć abstrakcyjnej i konkretnej uniwersalności[53]. Hegel pozwala jej odrzucić formalizm odziedziczony po Kantowskim ujęciu podmiotowości. Czysta uniwersalność Immanuela Kanta wymaga odcięcia podmiotu od wszelkich cech konkretnych, przez co staje się on odseparowany od świata zewnętrznego. Dla Hegla podmiotowość jest natomiast procesualna i ekstatyczna: kategorie, w jakich odbieramy świat, są rekonfigurowane w dialektycznych spotkaniach ze światem zewnętrznym. Stąd abstrakcyjna uniwersalność podmiotu powstająca w wyniku zanegowania tego, co konkretne, musi podlegać negacji pod wpływem tego, co konkretne i napotykane na zewnątrz – to, co wykluczone, przenika do podmiotu, a to, co podmiotowe, obiektywizuje się w świecie. Butler reasumuje ten proces następująco:

> (1) uniwersalność to nazwa, której znaczenie ulega poważnym rozszerzeniom i odwróceniom i której nie da się sprowadzić do jednego spośród tych konstytutywnych „momentów"; (2) jest ona w nieunikniony sposób nawiedzana przez ślady poszczególnych rzeczy, wobec których przeciwstawiała się, co przybiera postać (a) widmowego podwojenia uniwersalności i (b) przywierania owej szczegółowej rzeczy do uniwersalności, co obnaża formalizm jej roszczeń jako z konieczności nieczysty; (3) stosunek uniwersalności do jej kulturowej artykulacji jest nie do przezwyciężenia; oznacza to, że każde ponadkulturowe pojęcie woli uniwersalnej zamieni się w widmo i zostanie splamione za sprawą norm kulturowych, poza które rzekomo miało wykraczać; (4) żadne pojęcie uniwersalności nie może spocząć na laurach w łonie pojedynczej „kultury" – wszak sama ta koncepcja uniwersalności wymusza rozumienie kultury jako relacji wymiany i zadania translacji[54].

[53] Ibidem, s. 25.
[54] Ibidem, s. 34.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

To widmontologiczne Derridiańskie odczytanie Heglowskiej dialektyki, w którym istnieje ciągle powracająca resztka, będąca pozostałością po całym procesie upodmiotowienia, pozwala Butler pogodzić uniwersalność z teorią performatywności. W związku z tym, że dialektyka uniwersalności popada w performatywną sprzeczność – ogłaszając zniesienie wykluczeń, powołuje ich nowe formy – dla Butler uniwersalizm jest pewnym „niemiejscem"[55]. W niemiejscu tym dochodzi do niekonwencjonalnej identyfikacji z tym, co uniwersalne, a jego rezultatem okazuje się resygnifikacja znaczenia. Butler podaje przykład niewolnika, który domaga się uniwersalnych praw człowieka, przez co nie tylko obnaża leżący u ich podstaw partykularyzm, ale interweniuje w uniwersalizm, zanieczyszczając go swoim partykularyzmem. Choć dyskurs dominujący podtrzymuje prawomyślne rozumienie uniwersalności performatywnie, przez nawracające wykluczenia, to jednak każde powtórzenie wiąże się z ryzykiem, że wykluczony podejmie próbę identyfikacji z treściami, które nie były skierowane do niego. Owo przechwycenie, nieprzewidziane cytowanie dyskursu może mieć skutki subwersywne, którym będzie towarzyszyć pogłębienie się uniwersalizmu[56].

Subwersja nie jest jednak gwarantowana nawet wtedy, kiedy grupy mniejszościowe próbują posłużyć się dyskursem dominującym. Butler przytacza przykład walk ruchu LGBT w Stanach Zjednoczonych, w przypadku którego powtórzenie nie wygenerowało istotnej różnicy[57]. Grupy nieheteronormatywne zostały schwytane w pułapkę uniwersalności, w której politycy głównego nurtu zaoferowali im prawo do małżeństw czy prawo do wstępowania do armii. Skorzystanie z takiej oferty prowadzi, zdaniem Butler, nie tylko do reprodukcji patriarchatu i militaryzmu, ale również do zerwania sojuszu z grupami, które nie chcą lub nie mogą założyć monogamicznej rodziny lub dołączyć do wojska. Butler sympatyzuje ze stanowiskiem, zgodnie z którym pewne prawa społeczne powinny przysługiwać wszystkim niezależnie od tego, czy wstąpili w zwią-

[55] Ibidem, s. 51.
[56] Ibidem, s. 54.
[57] Ibidem, s. 206.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zek małżeński, prawo do bezpieczeństwa nie może być zaś zdobywane kosztem dobrostanu wielu grup na całym świecie, które padają ofiarą imperialistycznej polityki wojennej USA. Zgodnie z tą argumentacją parodystyczne powtórzenie, które mogłoby prowadzić do resygnifikacji uniwersalizmu, następowałoby na przykład wtedy, gdyby ruch LGBT sprzymierzył się z samotnymi matkami, sierotami, osobami bezpłodnymi, poligamistami czy samotnikami (w sprawie małżeństw) albo z pacyfistami, antyimperialistami, irakijskimi dziećmi czy syryjskimi uchodźcami (w sprawie armii).

W wielu swoich pracach Butler doprowadziła jednak do bardziej pozytywnej i dookreślonej wykładni uniwersalizmu, który Mari Ruti nazywa uniwersalizmem „opornym"[58]. Jako antyesencjalistka Butler musi wystrzegać się zbyt wyrazistych kryteriów uniwersalizmu. Z drugiej przecież strony programowy brak założeń sam staje się założeniem. U Butler rolę spoiwa dla zawiązywania koalicji pojedynczości odgrywa relacyjna ontologia prekarności, z której wywiodła swoją etykę troski. Czerpiąc nie tylko ze wspomnianego odczytania Hegla, ale również z etyki Innego zaczerpniętej od Emmanuela Levinasa, z psychoanalitycznych założeń o konstytutywnej więzi z Innym w formowaniu się podmiotu, ze studiów nad niepełnosprawnościami czy z krytyki neoliberalizmu artykułowanej przez najnowsze ruchy społeczne podnoszące problem wzrastającej prekaryzacji życia[59] (Oburzeni, Occupy, Arabska Wiosna Ludów), Butler wysunęła własną, relacyjną teorię podmiotu, który jest naznaczony zależnością od Innych i uniwersalną podatnością na zranienie, cierpienie, opuszczenie. To z tej podatności bierze się potrzeba wsparcia, bliskości, przynależności czy wzajemnego bezpieczeństwa[60]. Dzięki takiemu postawieniu sprawy jej podmiot nie jest suwerenny, samowystarczalny, autonomiczny czy władczy, lecz relacyjny, współzależny, kruchy i prekarny. Jest to Ja schwytane w sieć zależności od Innych,

---

[58] M. Ruti, *The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism*, w: *Remains of the Social. Desiring the Post-Apartheid*, eds. M. van Bever Donker et al., Johannesburg 2017, s. 109.

[59] Ibidem, s. 92.

[60] J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London––New York 2004, s. XII.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

a sieć ta odzwierciedla zgeneralizowaną prekarność. Bezpieczeństwo jest możliwe do osiągnięcia jedynie przez wzmocnienie całej sieci, przez obdarzanie nim siebie nawzajem. Korporalny i usytuowany uniwersalizm Butler wyrasta zatem z tego, co pojedyncze, nie negując go. Wspólny dobrostan nie wywodzi się z apriorycznej uniwersalnej normy, którą należałoby zaaplikować, ale z oddania sprawie równości, które dla Butler równa się oddaniu dyferencjacji.

Swoje rozważania o prekarnym życiu Butler zastosowała do analizy najnowszej fali walk społecznych. W *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* autorka położyła nacisk na wspólne elementy towarzyszące aktywnościom demonstrantów w parku Zuccotti w Nowym Jorku, na placu Tahrir w Kairze, w parku Gezi w Stambule, na placu Syntagma w Atenach i w wielu innych większych lub mniejszych „politykach ulicy". Analizy tych masowych mobilizacji pozwoliły jej wysunąć tezę, że stanowiły one przejawy walki z uogólnioną prekarnością. Butler podkreślała, do jakiego stopnia demonstrujący lub okupujący aktorzy próbowali sobie zapewnić zbiorowe bezpieczeństwo wokół politycznego uczestnictwa: rozwijali systemy ostrzegania przed brutalnością policji, stawiali prowizoryczne kuchnie polowe, namioty czy biblioteki dla wykluczonych, zapewniali kolektywne nagłośnienie przemówień przez powtarzanie na głos treści wystąpień, budowali alternatywny obieg komunikacyjny przez media społecznościowe[61]. W obliczu neoliberalnych polityk gospodarczych, które pozbawiają masy ludności zbiorowego zabezpieczenia społecznego, i w kontekście autorytarnej przemocy wojska i policji zgromadzenia, które analizowała Butler, można odczytywać jako kolektywne wystąpienia przeciwko ogołoceniom z infrastruktury chroniącej przed uogólnioną podatnością na zranienie. Polityka ciał, którą uprawiano od USA po Bliski Wschód, pokazywała, że jej uczestnicy chcą odtworzyć, choćby prowizorycznie, tymczasowo i symbolicznie warunki możliwości bycia pełnowartościowymi podmiotami. Nie były to jednak podmioty silne, pewne siebie i za-

[61] Eadem, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016, s. 112.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

borcze, ale świadome swojej słabości i zależności od funkcjonalnego kontekstu, który pozwala im te słabości ograniczyć[62].

Performatywny, cielesny i oporny uniwersalizm Butler pozwala inaczej spojrzeć na wyłaniające się perspektywy europejskiego uniwersalizmu. Być może zamiast stwierdzać jego porażkę, obserwując impas, w jakim znalazła się integracja europejska i wzrost ksenofobicznych nacjonalizmów, należałoby porzucić dychotomię abstrakcyjnego uniwersalizmu (europeizm) i partykularyzmów (nacjonalizm). Być może to na europejskich placach i ulicach – a także u europejskich granic, w uchodźczych i migranckich obozowiskach, na tratwach i w pontonach – uciera się, w sposób nieskoordynowany i nie całkiem świadomy, nowy uniwersalizm ciał zjednoczonych w swoim ogołoceniu? I chociaż Butler przestrzega przed tym, żeby wszystkie krzywdy ważyć równorzędnie, bez rozpoznania właściwego im natężenia i związanego z nimi tragizmu, to może właśnie mobilizujące się w Europie po światowym kryzysie gospodarczym z 2008 roku ruchy społeczne przeciwko polityce cięć wydatków socjalnych, przeciwko ustanawianiu kontroli nad ciałami kobiet, przeciwko policyjnej przemocy i zagrożeniu terrorystycznemu, a także grupy uchodźców i migrantów uciekający przed wojną, głodem i beznadzieją, tworzą zalążki uniwersalnej koalicji, zjednoczonej swymi łamliwymi pojedynczościami?

Zdarzeniowe ustanawianie uniwersalizmu

Chociaż poststrukturalistyczna filozofia polityczna na ogół dystansuje się od prób poszukiwania uniwersalizmu w jego tradycyjnym, to znaczy esencjalistycznym wariancie, to w jej obrębie wyróżniają się myśliciele, którym nadal przyświeca ten zamysł. Najbardziej wpływowi z nich to Slavoj Žižek i Alain Badiou. Obaj stoją na stanowisku, że uniwersalizm nie jest kwestią przygodnych konstrukcji, ulotnych spotkań czy zawiązywania tęczowych koalicji, lecz wyłania się w konfrontacji z Realnym poziomem społeczeństwa. Powołując się

[62] Ibidem, s. 78.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

na psychoanalityka Jacques'a Lacana, Žižek i Badiou nazywają Realnym strukturalną sprzeczność systemu – wyrwę, która uniemożliwia ukonstytuowanie się rzeczywistości[63]. Wobec tego, że uniwersalizm pojawia się tu w związku z pewnym koniecznym impasem, nie ma on charakteru jednoznacznie wyzwolicielskiego – jak w optymistycznych filozofiach emancypacji, z marksizmem na czele. Žižek i Badiou czują się spadkobiercami Marksa i komunistami w tym sensie, że kapitalizm pozostaje dla nich centralnym zagadnieniem współczesności. Ale w odróżnieniu od Marksa pojmują oni sprzeczności kapitalizmu nie jako produktywne tendencje, które uruchomią procesy swojego zniesienia, lecz jako zasadniczo negatywne bariery dla osiągnięcia pełni społeczeństwa. Kapitalizm jako Realne paradoksalnie czerpie swoją żywotność z ciągłego mierzenia się z kryzysami. Chociaż na poziomie empirycznym bywają one katastrofalne i głębokie, to jednak przyczyniają się do naoliwienia silnika akumulacji kapitału. Politycznego uniwersalizmu należy mimo wszystko poszukiwać w antagonizmach i wyłomach, które trapią współczesny kapitalizm.

Obaj filozofowie, choć łączy ich zamiar odzyskania prawdziwego, skonfrontowanego z Realnym, a nie jedynie konstruktywistycznego uniwersalizmu, zabierają się do tego zadania zgoła odmiennie. Dzieli ich stosunek do krytyki ekonomii politycznej. Badiou bywa nazywany „komunistą bez Marksa". Odnosząc się do tego określenia, francuski filozof precyzuje, że akceptuje Marksowską krytykę ekonomii politycznej, ale nie decyduje się zostać jej kontynuatorem właśnie dlatego, że jest ona kompletna[64]. Współczesny kapitalizm, gdy doszło w nim do zerwania XX-wiecznych kompromisów klasowych i pozbawiono rządy regulacyjnej roli, funkcjonuje, zdaniem Badiou, zasadniczo tak, jak przedstawił to Marks w XIX wieku. Dlatego filozof czuje się zwolniony z obowiązku śledzenia przemian pracy i produkcji, analizy nowych metod ekstrakcji dodatkowej czy przeobrażeń klasowych. Kapitał wprawdzie nieustannie produkuje

[63] S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Warszawa 2008, s. 283.
[64] A. Badiou, *The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings*, London–New York 2012, s. 7–15.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nowości, nowinki i innowacje, jednak Badiou podkreśla, że nie jest zdolny wytworzyć prawdziwych zerwań, które mogłyby nas wyprowadzić poza wieczny powrót tego samego. Dlatego Badiou perspektyw na ponowne uruchomienia historii upatruje w odrodzeniu radykalnie egalitarnej hipotezy komunistycznej, której ostatnia odsłona, zainaugurowana rewolucją październikową, a zakończona ostatnimi próbami jej ratowania z przełomu lat 70. i 80., nie zdołała obalić państwa, rozbijając się o konieczność zarządzania nim w zgodzie z kapitalistycznymi wymogami[65].

Również Žižek jest zainteresowany uniwersalizmem w wydaniu nagłego Zdarzenia, wyłonienia się zbiorowego podmiotu, zdolnego uderzyć w Realne systemu kapitalistycznego. Ale w odróżnieniu od Badiou słoweński filozof poszukuje nowego rodzaju Marksowskiej klasy uniwersalnej. Nie szuka jej w obszarze produkcji i nie przypisuje jej zdolności do rewolucyjnej *praxis*. Marksistowskie przekonanie, że obalenie kapitału doprowadzi do pełnego uwolnienia stłumionych potencjałów, jest według Žižka złudzeniem mającym swe źródło w akumulacji kapitału. To zaledwie fantazja o przekroczeniu systemu, którą wytwarza system[66]. Fantazji tej dali się ponieść zresztą nie tylko marksiści, ale wszyscy ci, którzy wierzą, że może istnieć kapitalizm wolny od Realnego – okiełzany przez regulację państwową, współpracę międzynarodową, ponadnarodowe porozumienia dotyczące pokoju, praw człowieka czy ochrony środowiska. Usunięcie przeszkody dla wolnej od kryzysów akumulacji nie będzie skutkować pełnym wyzwoleniem sił wytwórczych – komunizmem – ale utratą potencjału, który w kapitalizmie wydaje nam się skrępowany[67]. Poststrukturalistyczna, w szczególności Lacanowska, korekta, którą Žižek wprowadza do marksizmu, polega więc, najogólniej mówiąc, na rezygnacji z oświeceniowego modelu krytyki ideologii, w którym dążymy do zdarcia zwodniczej zasłony i dotarcia do twardego jądra rzeczywistości po to, by nad nim zapanować,

---

[65] Idem, *Hipoteza komunistyczna*, przeł. M. Kropiwnicki, http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=656 (dostęp: 24.03.2018).

[66] S. Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, London–New York 2012, s. 134.

[67] B. Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011, s. 353.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

a następnie na zastąpieniu tego modelu psychoanalitycznym rozpoznaniem, że każdy porządek symboliczny będzie wytwarzał swoją niemożliwość – Realne[68]. Wobec tego antykapitalistyczny uniwersalizm nie może oprzeć się na praktyce znoszenia sprzeczności ekonomicznych przez usuwanie ich. Ekonomia polityczna musi zostać uzupełniona o swój wymiar libidalny – z konieczności niezaspokojone pragnienia. W ten sposób uniwersalizm, przemyślany na nowo, obiera za cel mierzenie się ze swoimi konstytutywnymi brakami.

Žižkowskie ujęcie krytyki kapitalizmu ma jasne polityczne reperkusje. To nie w pozytywnych właściwościach proletariatu – obojętnie, jak szeroko zdefiniowanego – ani w ruchu znoszenia, który miałby prowokować kapitał, tkwi nowy uniwersalizm, lecz po złej stronie historii: w procesach proletaryzacji, wywłaszczania ze wspólnej formy życia. Uniwersalizm sprowadza się tu do narastającej globalnie proletariackiej kondycji – w znaczeniu źródłowym, w którym proletariat oznacza grupę ogołoconą z praw. To dojmujące wywłaszczenie nie odnosi się wyłącznie do kapitalistycznego zawłaszczania wartości dodatkowej, ale do wywłaszczenia z ludzkości. Žižek wymienia tu cztery makroprocesy, które prowadzą do tego stanu: kryzys ekologiczny (zmiany klimatyczne, wyczerpywanie się surowców, ubytek bioróżnorodności); forma własności prywatnej, która nie przystaje do nowych realiów (dostęp do wiedzy, niezbędnych dla życia dóbr wspólnych); konieczność uchronienia przed utowarowieniem biologicznych podstaw egzystencji; nowe formy wykluczenia, które generuje współczesny kapitalizm[69]. Splot tych czterech antagonizmów odpowiada za generalne wywłaszczenie wokół substancji człowieczeństwa, którą Žižek identyfikuje z tym, co wspólne. Połączenie walk wokół Realnych sprzeczności systemu ma umożliwić wyłonienie „prawdziwej uniwersalności". Rolę spoiwa dla tych czterech walk odgrywa, po marksowsku, antagonizm między wkluczowym a wykluczonymi. Jeśli z niego zrezygnować, to każdy z trzech

[68] S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 60–61.

[69] Idem, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011, s. 154–155.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pozostałych antagonizmów może zostać sprowadzony do poziomu cząstkowego zarządzania systemem – planowej dezintegracji[70].

Mocna obrona uniwersalizmu, którą proponują Badiou i Žižek, oparta na przekonaniu, że uniwersalistyczna polityka wyraża pewną Prawdę systemu, jest wysuwana przez z nich w jawnej kontrze do polityki tożsamości, ceniącej sobie mikronarracje, różnice i ponowoczesne partykularyzmy. Obaj filozofowie widzą w modzie na politykę tożsamości wyraz zdiagnozowanej przez Fredrica Jamesona „kulturowej logiki późnego kapitalizmu"[71]. Skoro zwrot w stronę różnicy jest spowodowany komodyfikacją kultury, tożsamości, ciała, języków przez kapitalizm, to wszelka polityka prowadzona wyłącznie w imię tolerancji, uznania, symbolicznej inkluzji, jedynie wzmacnia „nowego ducha kapitalizmu". Socjologowie Luc Boltanski i Ève Chiapello określili tym mianem fazę kapitalizmu, w której zinternalizował on swoją artystyczną, kontrkulturową krytykę z lat 60., pozbawiając ją przy tym wszelkiego radykalizmu i sprowadzając ją do utowarowionych różnic estetycznych[72]. Jak ujmuje to zwięźle Badiou, „kapitalistyczna logika ogólnego ekwiwalentu i tożsamościowo-kulturowa logika wspólnot i mniejszości tworzą świetnie połączoną całość"[73]. To właśnie odzyskanie autentycznego uniwersalizmu miałoby, zdaniem myślicieli Zdarzenia, wyprowadzić nas z supermarketu tożsamości.

Pawłowy uniwersalizm

W *Przygodności, hegemonii, uniwersalności* Žižek zarzucał Laclauowi i Butler, że ich teorie pozwalają trafnie opisać uwarunkowania dla zawiązywania uniwersalizmu w dobie postmodernistycznej fazy kapitalizmu, ale nie problematyzują głębszych warunków możliwo-

---

[70] Ibidem, s. 167.

[71] F. Jameson, op. cit., s. 45.

[72] L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London–New York 2006.

[73] A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyła, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ści tej fazy[74]. Inaczej mówiąc, przyjmują pole społeczne jako dane, w sposób konieczny wyznaczone przez współrzędne kapitalistyczne i cały ich namysł mieści się w jego granicach. Tymczasem należałoby badać nie tylko impas w zawiązywaniu uniwersalizmów w ramach kapitalizmu, ale wejść na pewien metapoziom – zdiagnozować powody, dla których kapitał musi ponosić porażki w domykaniu porządku Symbolicznego.

Według Žižka pluralizacja tożsamości, z którą mierzą się Laclau i Butler, stanowi wytwór abstrakcyjnego uniwersalizmu kapitalistycznej wymiany towarowej. Bezrefleksyjne przyjęcie kapitalistycznej ramy symbolicznej za własny, nieprzekraczalny horyzont filozofii politycznej zamyka Butler i Laclauowi drogę do radykalniejszej formy uniwersalizmu, z którą sympatyzuje Žižek. Polegałaby ona na „historyzacji historyzmu"[75], czyli na zbadaniu warunków możliwości warunków możliwości, które przyjmują dyskutanci Žižka.

Warunki te są wytwarzane przez kapitalizm, który niszczy tradycyjne wspólnoty i towarzyszące im porządki znaczeniowe, przez co podmioty stają się wykolejone, pozbawione przypisanej pozycji w Symbolicznym. Jednak reprezentacja tego radykalnego antagonizmu, który uniemożliwia domknięcie się porządku Symbolicznego i generuje Realne jako resztkę, okazuje się niereprezentowalna – jako część Symbolicznego[76]. Wszelkie próby adekwatnego przedstawienia niemożliwości reprezentacji muszą kończyć się albo pseudoreprezentacjami (stąd popularność teorii spiskowych o żydowskim spisku albo tajnym rządzie, który sprawuje władzę nad światem i celowo wywołuje kryzysy), albo przywróceniem odrzuconej przez Žižka perspektywy krytyki ideologii, która pozwala przekroczyć fałszywą świadomość i dotrzeć do obiektywnego poznania[77]. Dlatego nawet Lacanowską próbę przedstawienia Realnego jako Realnego należy uznać za niesatysfakcjonującą, bo operującą tylko na poziomie Symbolicznego.

---

74 J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, op. cit., s. 131.
75 Ibidem, s. 133.
76 Ibidem, s. 111.
77 Ibidem, s. 124.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Skoro porządek Realnego mieści się wewnątrz Symbolicznego, możliwość konfrontacji z nim musi być zapośredniczona przez Symboliczne – w ten sposób ostatecznie także u Žižka dostęp do uniwersalizmu jest użyczony przez jakiś partykularny element. Dochodzi do niego wtedy, gdy ten partykularny element dokona Czynu, czyli aktu, który był nieprzewidziany w porządku symbolicznym jako to, co możliwe w jego ramach[78]. Zaistnienie Czynu ma doprowadzić do załamania w Symbolicznym, do redefincji horyzontu możliwości. Wymaga to tego, by partykularny element wchodzący w pozycję rewolucyjną zakwestionował swoje usytuowanie w porządku znaczeniowym, uderzył w siebie samego, dzięki czemu na chwilę dostąpi podmiotowej destytucji – odłączenia się z Symbolicznego – które odtworzy przed nim przestrzeń wolności i inwencji. Žižek ilustruje swoje przemyślenia wieloma przykładami z popkultury, zwracając uwagę na popularność absurdalnego motywu, w którym bohater postawiony w rozpaczliwej sytuacji – na przykład zmuszony do wniesienia okupu za swoich bliskich, którzy znajdują się na muszce bandytów – dokonuje wyboru, który nie mieści się w palecie dostępnych opcji[79]. Nie decyduje się ani na wniesienie okupu, ani na poświęcenie bliskich, ani na samobójczą śmierć, która pozwoli uciec od dylematu. Zamiast poświęcenia dla Sprawy, poświęca to, co jest dla niego najcenniejsze – samą Sprawę. W podanym przykładzie bohater decydowałby się na oddanie strzału nie w kierunku porywaczy, ale w swoich bliskich. Ten szalony Czyn uwalnia podmiot od zależności – bycia ojcem, mężem, racjonalnie kalkulującą jednostką, człowiekiem zamożnym, zdolnym do zapłacenia okupu – i umożliwia mu, przynajmniej przez chwilę, niczym niezmącone działanie. To dlatego paradygmatycznym politykiem uniwersalizmu jest dla Žižka Włodzimierz Lenin. Odwaga Lenina polegała na jego zdolności do zdystansowania się od współrzędnych sytuacji i oferowanych opcji działania[80]. Przebywający na emigracji, pogrążony w rozpaczy z powodu przystąpienia ruchu socjalistycznego do imperialistycznej

[78] Ibidem, s. 368.
[79] Ibidem, s. 151.
[80] S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyła, Kraków 2007, s. 47.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wojny, Lenin w warunkach wojennej zawieruchy i niedorozwoju rosyjskiego społeczeństwa decyduje się przeprowadzić komunistyczną rewolucję.

Powtórzenie Lenina, o które apeluje Žižek, nie miałoby dziś polegać na odświeżaniu Leninowskich recept czy też na kopiowaniu rewolucji rosyjskiej. Jego celem miałoby być złamanie liberalno-demokratycznego zakazu myślenia i działania, który zaakceptowała większość lewicy, w tym nawet tak twórczy i krytyczni wobec kapitulacji lewicy filozofowie, jak Butler i Laclau. Zamiast przyjmować kapitalizm za nieprzekraczalną ramę symboliczną i ograniczać się do polityki tożsamości, w której klasa stanowi jedynie jedną z osi podziału społecznego – obok płci, rasy, orientacji seksualnej, wyznania itd. – Žižek twierdzi, że w każdej serii podgatunków tego, co uniwersalne, istnieje pewien wyjątek, który sam jest tym, co uniwersalne[81]. W warunkach kapitalizmu tym elementem jest właśnie klasa, która naddeterminuje wszystkie pozostałe podziały – nie znaczy to, że płeć, rasa i pozostałe kategorie są bez znaczenia albo że przedstawiają one jedynie zafałszowany podział klasowy. Žižek, nie odmawiając im realności, dostrzega, że tylko walka klas jest Realna (przez „duże R") – jest partykularną formą podziału, która jednocześnie strukturyzuje podziały jako takie, ponieważ przypomina, że *modus operandi* kapitalizmu polega na ciągłym restrukturyzowaniu rzeczywistości. Walka klas jako Realny antagonizm otwiera pustkę symboliczną, która umożliwia hegemoniczną rywalizację o wypełnienie jej partykularnym elementem roszczącym sobie prawo do uniwersalności[82]. To nie niemożliwość społeczeństwa, którą odkrywamy w drodze przygodnych i zawsze cząstkowych prób konstrukcji uniwersalności, interesuje Žižka, lecz bardziej bazowa niemożliwość, która dostarcza wszelkiej możliwości.

Modelowym uniwersalistą i teoretykiem Czynu zarówno dla Žižka, jak i dla Badiou pozostaje Paweł z Tarsu. Odwoływanie się do teologii chrześcijańskiej w wykonaniu ateistycznych komunistów jest zgoła kontrowersyjnym ruchem. Subwersywny rys tego gestu

[81] J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, op. cit., s. 281.
[82] Ibidem, s. 299.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

tkwi w tym, że lewicowi myśliciele upominają się o tkwiące w chrześcijaństwie jądro uniwersalizmu. Jest to cenny gest, ponieważ zostaje wymierzony w partykularystyczne zawłaszczenia, dokonywane w imię ekskluzywistycznie pojmowanej chrześcijańskiej Europy, zagrożonej przez rozmaitych Innych zewnętrznych i wewnętrznych: obcych, innowierców, terrorystów, zepsucie obyczajów czy eurolewactwo[83]. Problem z chrześcijaństwem jako spoiwem europejskości polega oczywiście na tym, że może ono wykluczać zarówno nie-chrześcijan, jak i zwolenników świeckości. Jednak Paweł jako uniwersalista nie daje podstaw do tego, by ujmować chrześcijańską Europą jako odrębny, zamknięty krąg cywilizacyjny[84].

Badiou bez ogródek przyznaje, że do postaci Pawła podchodzi w konsekwentnie ateistyczny sposób – apostoł jest dla niego „myślicielem-poetą wydarzenia", bojownikiem[85]. Przyciąga on francuskiego myśliciela z uwagi na to, że uwarunkowania, w jakich przyszło Pawłowi przekraczać istniejące podziały i fundować uniwersalizm, przypominają kulturową fazę kapitalizmu i towarzyszącą jej modę na filozofię różnicy[86]. Według Badiou z niekończącej się dyskusji o potrzebie dowartościowania coraz to wymyślniejszych tożsamości, może nas wyprowadzić tylko rewolucyjny podmiot, który ogłasza, że nastąpiło pewne Zdarzenie, które dostarczyło prawdy, wobec której podmiot zachowuje wierność. Na tym miał polegać Pawłowy gest:

> Czego chce Paweł? Bez wątpienia chce wyrwać Dobrą Nowinę (Ewangelię) ze szczelnego napięcia, do którego wpędziłoby ją ograniczenie jej obowiązywania do wspólnoty żydowskiej. Jednocześnie jednak nie chce, by określały ją dostępne ogólności, czy to państwowe, czy ideologiczne. Ogólność związana z państwem to rzymski legalizm, a przede wszystkim rzymska idea obywatela, związane z nią prawa i obowiązki. Będąc dumnym rzymskim obywatelem, Paweł nigdy nie pozwoliłby,

---

[83] D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja, tożsamość, islam*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2017.

[84] M. Kropiwnicki, *The Dilemmas of Universalism. Badiou, Agamben, Žižek*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2013, t. 8, nr 2, s. 107.

[85] A. Badiou, *Święty Paweł*, s. 14.

[86] Idem, *St. Paul, Founder of the Universal Subject*, w: *St. Paul among Philosophers*, eds. J. D. Caputo, L. M. Alcoff, Bloomington–Indianapolis 2009, s. 28.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> aby chrześcijański podmiot definiowały kategorie prawne. Dopuszcza zatem bez wyjątku: niewolników, kobiety, ludzi wszelkiej profesji i narodowości. Co do ogólności ideologicznej, chodzi oczywiście o grecki dyskurs filozoficzny i moralny. Paweł ustanawia zdecydowany dystans wobec tego dyskursu, który dla niego jest symetryczny z konserwatywną wizją żydowskiego prawa. Ostatecznie chodzi o to, żeby nadać wartość uniwersalnej pojedynczości, zarazem przeciw ustalonym abstrakcjom (wtedy prawnym, teraz ekonomicznym), a także przeciw wszelkim postulatom wspólnotowym czy partykularnym[87].

Badiou i Žižek usiłują odnaleźć Pawła nam współczesnego, który będąc umieszczonym w sytuacji podobnej do naszej – z jednej strony nadrzędnego uniwersalizmu (kiedyś imperium rzymskiego, dziś kapitału), z drugiej strony partykularyzmów tożsamościowych wspólnot – potrafi ją przekroczyć. Ogłasza, że nastąpiło Zdarzenie (zmartwychwstanie Chrystusa), które jest adresowane do wszystkich bez wyjątków, wobec którego nie ma już Żyda i Greka, obrzezanych i nieobrzezanych, mędrców i głupców, a tym samym zawiązują się uniwersalne ramy wspólnotowości ponad wszelkimi różnicami i granicami. Jak precyzuje Badiou w swoich „ośmiu tezach o uniwersalności": „każda uniwersalność prezentuje się nie jako regulacja partykularności czy różnic, lecz jako pojedynczość, która podlega subtrakcji z tożsamościowych predykatów; chociaż oczywiście wydobywa się z tych predykatów. […] W konsekwencji uniwersalna pojedynczość nie pochodzi z porządku bytu, ale z porządku nagłego wyłonienia się"[88].

W przekonaniu Badiou, który swoją filozofię polityki rozwija na podstawie autorskiej teorii bytu[89], każdy rozkład miejsc w społeczeństwie wytwarza pewną anormalną mnogość, złożoną z elementów, które nie są reprezentowane. Reprezentacji podlega jedynie pustka, którą elementy te zajmują. Badiou nazywa ją siedliskiem

---

87 Ibidem, s. 25.

88 A. Badiou, *Eight Theses on Universality*, http://www.lacan.com/badeight.htm (dostęp: 11.04.2018).

89 I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 205–240.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zdarzeniowym. Istnienie siedliska nie predestynuje jednak w żaden określony sposób charakteru, jaki będzie miało zdarzenie. Nie jest ono negatywnością założoną uprzednio przez stan sytuacji. Zdarzenie, do którego dochodzi w siedlisku, jest nie tylko nieprzewidywalne, ale także niepojmowalne, nieopisywalne z punktu widzenia dotychczasowego stanu sytuacji. Zdarzenie staje się zrozumiałe, zyskuje język opisu dopiero przez aktywność podmiotowości, które zachowują wierność wobec tego Zdarzenia i potwierdzają jego prawdziwość.

Pustka, w której Badiou gruntuje Zdarzenie, jest dla niego tożsama z Realnym – z tą istotną różnicą, że o ile dla Lacana Realne wdziera się w pragnący podmiot w procesie jego konstytuowania się, o tyle dla Badiou zamieszkuje ono byt jako byt[90]. To właśnie konfrontacja z tą traumatyczną nie-całością, stanowiącą wyrwę w każdym porządku symbolicznym, będącą jego resztką czy zakrzywieniem, umożliwia podmiotowi doświadczenie prawdy wynikającej ze Zdarzenia. Prawda nie oznacza dla Badiou zgodności twierdzeń z istniejącym stanem rzeczy – jest ona wytwarzana przez podmiot, który dochowuje wierności wydarzeniu i oddaje się praktyce interwencyjnej w jego imieniu.

Podmiot jest więc dla Badiou zdarzeniowy – to wyjątkowa pozycja, którą można zająć, tylko pozostając w służbie Zdarzeniu. Nie znaczy to, że dowolny wybór może uaktywnić Zdarzenie. O jego realności mamy pewność dopiero retrospektywnie – zaistniało ono naprawdę, jeśli zmieniło stan sytuacji. Dlatego nawet te zerwania, które były bardzo radykalne, ale nie mobilizowały elementu nadmiarowego, zamiast tego działając w ramach dominującej operacji liczenia, nie zasługują na status Zdarzenia. Pozorem prawdy filozof określa procesy, które zamiast do pustki odwołują się do jakiegoś gotowego partykularyzmu[91]. Ponadto Badiou ogranicza możliwość występowania Zdarzeń do jedynie czterech domen – polityki, nauki, sztuki i miłości. Jego zdaniem tylko w tych sferach może zaistnieć

[90] L. Bell, *Articulations of the Real. From Lacan to Badiou*, „Paragraph" 2011, Vol. 34, No. 1, s. 107.

[91] A. Badiou, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

prawda transpozycyjna, to znaczy oderwana od jakiejkolwiek pozycji, adresowana do całej ludzkości[92]. Badiou uprzywilejowuje z tego grona politykę, ponieważ tylko ona jest otwarcie uniwersalistyczna: matematyk potrzebuje jedynie drugiego matematyka, żeby obronić swoją teorię, miłość wyraża się w relacji Dwojga, a sztuka jest samowystarczalna. Polityka dokonuje radykalniejszego ugruntowania uniwersalizmu: nie tylko jest adresowana do wszystkich, ale musi opierać się na równości wszystkich[93].

Paweł przeciwstawiał się dwóm operacjom liczenia: liczeniu za Żydów i za Greków. Badiou precyzuje, że nie mamy tutaj do czynienia z substancjalnymi kategoriami tożsamościowymi (wynikającymi na przykład z urodzenia), lecz jedynie z podmiotowymi dyspozycjami czy też z reżimami dyskursu[94]. Dyskurs żydowski opiera się na wyjątku, na przeświadczeniu o byciu ludem wybranym, zachowującym przymierze z Bogiem, oczekującym znaków, które ową wyjątkowość potwierdzają – znaki te odczytuje prorok. Dyskurs grecki utożsamia się natomiast z całością, z bytem w jego ogólności, z porządkiem natury – tym, który czerpie o nim wiedzę, jest mędrzec. Zdaniem Badiou Paweł rozumie, że te dwa dyskursy zakładają siebie wzajemnie, stojąc na drodze prawdziwej uniwersalności. Aby Ewangelia mogła być jej wariantem, Zdarzenie musiałoby znieść formy panowania proroka i mędrca. Usynowienie Boga, jego immanentyzacja i człowiecza śmierć pozbawiają władzy zarówno proroka – nie ma już Zdarzenia, którego trzeba by wypatrywać na horyzoncie, ponieważ ono już się dokonało i wymaga jedynie wierności, jak i mędrca – prawda nie jest przedmiotem kontemplacji, nie jest z innego świata, jest dostępna tylko w Zdarzeniu i wierze, która poświadcza jego status.

Bezprawne i niepojęte Zdarzenie pozwala Pawłowi głosić nieodróżnialność Żydów i pogan, a przez to unieważnienie wszelkich partykularnych podmiotów kulturowych, które mogłyby się odróżniać ze względu na pochodzenie, język, tradycję, terytorium, rytu-

[92] Ibidem, s. 111–112.

[93] A. Badiou, *The Political As a Truth Procedure*, http://www.lacan.com/badtruth.htm (dostęp: 24.03.2018).

[94] Ibidem, s. 49.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ały czy pamięć[95]. Proroka i mędrca zastępuje apostoł, czyli głosiciel Dobrej Nowiny, podmiot wierności wobec Zdarzenia, który nie obsadza już dyskursywnej pozycji Pana czy mistrza, ale staje się współpracownikiem innych wierzących podmiotów[96]. Apostoł nie jest podmiotem wyróżnionym, wyniesionym ponad innych dzięki jakiemuś specjalnemu wtajemniczeniu, znajomości prawa czy osobistej znajomości z Chrystusem. Znajomość Chrystusa wypływa tutaj z łaski, która dla Badiou jest całkowicie świecka: „wszelkie istnienie może pewnego dnia zostać przeniknięte przez to, co jest spotyka, i może poświęcić się temu, co jest ważne dla wszystkich"[97].

Dla Badiou Paweł jest więc „antyfilozoficznym teoretykiem uniwersalności", który „uzmysławia filozofowi, że warunki uniwersalności nie mogą mieć ani swojego źródła, ani swojego przeznaczenia w tym, co konceptualne. Jeśli chodzi o źródło, tym, od czego rozpoczyna się proces usuwania różnic, powinno być wydarzenie jako rodzaj łaski wykraczającej poza wszelką partykularność"[98]. Owo usuwanie różnic należy rozumieć raczej jako – jak pisze dalej Badiou – „rozpuszczenie"[99]. Partykularne różnice bowiem pozostają, o ile nie mają znaczenia dla hamowania uniwersalności. Postęp tej ostatniej nie dokonuje się przez dialektyczne znoszenie i zachowywanie w sobie różnic – jak w przypadku oświeceniowych modeli europejskiego uniwersalizmu.

Žižek wprowadza istotną modyfikację do wykładni Pawłowego uniwersalizmu, którą przedstawił Badiou. W jego przekonaniu francuski filozof stanowczo nie docenia libidalnej siły partykularnych różnic[100]. Nie można ich po prostu zignorować. Funkcjonujący w kapitalizmie nakaz odczuwania rozkoszy wikła podmiot w strukturę perwersyjną: czujemy się winni, jeśli odmawiamy sobie przyjemności – sięgamy po bezalkoholowe piwo albo rezygnujemy z jedzenia

---

95 Ibidem, s. 65
96 Ibidem, s. 67
97 Ibidem, s. 74.
98 Ibidem, s. 114.
99 Ibidem, s. 115.
100 A. Kotsko, *Politics and Perversion. Situating Žižek's Paul,* „Journal for Cultural and Religious Theory" 2008, Vol. 9, No. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mięsa – ale z dodatkową winą mierzymy się także wtedy, kiedy oddajemy się niepohamowanej konsumpcji[101]. W wielokulturowych społeczeństwach, w których różnica czy inność zostały utowarowione przez kapitalizm i stały się źródłem społecznego niepokoju bądź podniecenia, Inny funkcjonuje jako tajemniczy byt mający dostęp do rozkoszy. Okazuje się on akceptowalny – podobnie jak pozostałe problematyczne produkty w kapitalizmie – jedynie w swojej „bezkofeinowej" wersji: gdy zostanie sprowadzony do swoich egzotycznych tańców, potraw czy mądrości Wschodu, sprofilowanych pod zachodnich odbiorców[102].

W książce poświęconej kryzysowi migracyjnemu w Europie Žižek pisze, że uniwersalizmu nie można zbudować na abstrakcyjnej podstawie „wspólnego człowieczeństwa", ponieważ ignoruje ona jego nie-ludzki – czy też arcyludzki – perwersyjny wymiar[103]. Zazdrość wobec Innego, który ma dostęp do rozkoszy – przez swoje praktyki religijne, modele rodziny czy wspólnoty – staje na drodze wszelkiego formalistycznego czy proceduralnego uniwersalizmu. Z drugiej strony próby dialogu międzykulturowego, które mają na celu przeniknięcie Innego, także są kontrproduktywne, ponieważ stwarzają dodatkową płaszczyznę do nieporozumień. Tradycyjną siłą Europy dla Žižka jest umiejętność ukształtowania społeczeństwa działającego w odniesieniu do mechanizmów względnej alienacji odczłowieczonych procedur, dzięki którym możliwe jest omijanie Innego, egzystowanie obok siebie bez konieczności konfrontowania się z różnicą, a przez to bez wywoływania nadmiernej zazdrości[104]. Formy zaangażowania w Innego i jego problemy zbyt często prowadzą albo do rasistowskiej niechęci, albo do ponowoczesnego rasizmu, w przypadku którego Inny jest w naiwny i protekcjonalny sposób idealizowany jako szczery, dobrotliwy obiekt naszej troski.

---

[101] S. Žižek, *The Superego and the Act*, https://zizek.livejournal.com/1101.html (dostęp: 1.04.2018).

[102] Idem, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 90–95.

[103] Idem, *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, London 2016.

[104] Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Paweł w odczytaniu Žižka jest uniwersalistą nie tylko dlatego, że przekracza różnice, ale i dlatego, że podsuwa pomysł, jak pozbyć się perwersyjnego stosunku do Inności, którego znaczenie ignoruje Badiou[105]. To właśnie udziałem chrześcijaństwa jest upowszechnienie struktury perwersyjnej, wraz z ponawianym pytaniem: „czego chce ode mnie Inny?". Wymagając od wiernych bezwarunkowej miłości dla wszystkich, chrześcijaństwo konfrontuje prawo z jego nadmiarowym suplementem, niezmazywalnym poczuciem winy – nie tylko wobec Boga, ale i w stosunku do każdego bliźniego[106]. Partykularne prawa przestają obowiązywać, ale w mocy zostaje zachowane wezwanie do uniwersalnej miłości, *agape*[107]. Podobnie jak Badiou, Žižek uważa, że usynowienie Chrystusa, jego śmierć i zmartwychwstanie prowadzą do ateizacji i immanetyzacji chrześcijaństwa. Jednak ten proces nie ma dla podmiotu wyłącznie wyzwolicielskiego charakteru. Jest on traumatyczny. Odkąd umiera Bóg, znika stabilny gwarant porządku Symbolicznego. Śmierć Boga oznacza – odwrotnie do znanej maksymy pisarza Fiodora Dostojewskiego – że wszystko jest zabronione, ponieważ nie istnieje żadna zewnętrzna instancja dostarczająca legitymizacji dla naszych wyborów[108]. Chrześcijaństwo konfrontuje nas z bolesną prawdą o rzeczywistości. Rzecz nie tylko w tym, że nie mamy dostępu do fundującego porządku Realnego. Prawda okazuje się jeszcze bardziej przerażająca: absolut objawia się nam jako pęknięty, Bóg nie jest omnipotentny, lecz impotentny[109].

Interwencję Pawła należy postrzegać właśnie jako próbę zachowania w chrześcijaństwie nieperwersyjnego stosunku do prawa. Paweł nadał śmierci Jezusa na krzyżu status Zdarzenia, w którym wspólnota wiernych solidaryzuje się z pozbawionym mocy, opuszczonym Bogiem[110]. Ustanowienie uniwersalizmu nie jest zatem pro-

---

[105] A. Kotsko, *Žižek and Theology*, London–New York 2008, s. 84–85.
[106] S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław 2006, s. 113–115.
[107] Idem, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009, s. 137.
[108] Idem, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 232.
[109] Idem, *Kukła i karzeł*, s. 103.
[110] Ibidem, s. 125.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stym przejściem do Dobrej Nowiny, jak chce Badiou. Musi ono przejść przez Mękę Pańską, jest autodestrukcyjne i destytuujące – uwalnia podmiot od libidalnego zaangażowania, umożliwia konfrontację z Realnym[111]. Absolut przestaje być pojmowany w kategoriach fantazmatycznej kompletnej Rzeczy dysponującej dostępem do pełni rozkoszy[112]. Žižek domaga się od podmiotu pogodzenia się z konstytutywnym pęknięciem i niespełnieniem. Uniwersalna miłość ma być wolna od idealizacji Innego[113].

Zamiast tego jej bezpośrednim przedmiotem staje się obiekt małe a (czy też agalma), jak Lacan określał pewien częściowy, nieuchwytny element, do którego niejako przyczepia się Inny i którego obdarzamy miłością, choć w rzeczywistości pożądamy obiekt małe a. Rozpoznanie tego stanu rzeczy, w którym przedmiotem miłości nie jest już wyniesiony do godności rzeczy Inny, ale staje się nim obiekt małe a, ma uwolnić społeczeństwo od fantazmatu obiektu-przeszkody, która uniemożliwia dotarcie do pełni społeczeństwa[114]. Choć Realne istnieje, to nie przysługuje mu żadna oczywista symboliczna postać, którą można by się posłużyć, na przykład w roli kozła ofiarnego. Społeczeństwo musi raczej uznać, że niespójność jest jej nieuniknionym rysem. Uwolnienie od perwersji jest, zdaniem Žižka, niezbędne, by uwolnić uniwersalizm od obowiązującej w warunkach kapitalistycznej ekonomii libidalnej i wielokulturowego społeczeństwa zazdrości o dostęp Innego do rozkoszy. W innym wypadku fantazmatyczny stosunek do Innego będzie skutkować dalszym umacnianiem się partykularyzmów, znanych dzisiaj przede wszystkim pod nazwą wojen kulturowych.

---

[111] G.-J. van der Heiden, *The Dialectics of Paul. On Exception, Grace, and Use in Badiou and Agamben*, „International Journal of Philosophy and Theology" 2016, Vol. 77, No. 3, s. 173.

[112] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009, s. 112–130.

[113] K. Mikurda, *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015, s. 367–368.

[114] S. Žižek, *Kruchy absolut*, s. 155.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Siedliska uniwersalizmu

Być może najpoważniejszy zarzut wysuwany przez adwersarzy wobec Žižka i Badiou dotyczy pozornego radykalizmu ich propozycji, które okazują się treściowo puste. Fetyszyzacja Czynu jako wejścia na ścieżkę prawdziwego uniwersalizmu niewiele mówi o zawartości politycznej tego projektu, a jeszcze mniej o jego punkcie dojścia.

Žižek odpiera tego rodzaju krytykę, wskazując, że prawdziwie naiwnymi utopistami, którzy podsuwają fałszywy uniwersalizm, są dziś nie ci, którzy szukają dróg wyjścia poza kapitalizm, lecz ci, którzy optymistycznie zakładają, że system jest w stanie reprodukować się w nieskończoność[115]. Zdaniem Žižka kapitalizm stopniowo zrywa swoje związki z partykularnym podłożem kulturowym, na którym się ukształtował – mowa o europejskim oświeceniu, które uzbroiło go w liberalno-demokratyczne pryncypia – i na drodze abstrakcyjnej uniwersalizacji zakorzenia się w odmiennych kontekstach kulturowych[116]. Stąd okazuje się nawet bardziej kompatybilny z porządkiem opartym na autorytarnym posłuszeństwie, czego wymownym przykładem są dla Žižka Chiny, gdzie nominalnie komunistyczna partia buduje stopniowo najsilniejszą gospodarkę na świecie w modelu pozbawionym liberalno-demokratycznej nadbudowy[117]. Kapitalizm przestaje zatem być formą europejskiego uniwersalizmu i staje się uniwersalizmem zdolnym współistnieć z rozmaitymi partykularyzmami, co do których progresywistyczni liberałowie i lewica zakładali, że zostaną one przezwyciężone pod wpływem kapitalizmu jako formacje przedkapitalistyczne. W takich warunkach rewolucyjny program Žižka oferuje ucieczkę od nowej dziejowej teleologii, która jest pozbawiona eschatologicznych złudzeń, żywionych niegdyś przez komunistów. W mocy pozostaje natomiast zarzut dotyczący braku systemowej alternatywy w pracach Žižka. Słoweński filozof jest teoretykiem Czynu, spotkania z Realnym, a nie architektem nowej rzeczywistości. Pamiętając, by nie ufać fantazjom

[115] Ibidem, s. 379.
[116] S. Žižek, *Od tragedii do farsy*, s. 46.
[117] Idem, *Chiński padół łez*, http://www.newsweek.pl/europa/chinski-padol-lez,44466,1,1.html (dostęp: 15.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o postkapitalistycznych porządkach, które są wytwarzane w kapitalizmie, Žižek wzbrania się przed projektowaniem przyszłości, pozostając w tym względzie wierny Marksowi.

Mimo tych ograniczeń odnajdujemy w książkach Žižka i w jego publicystycznych interwencjach bardziej szczegółowe rozważania nad rewolucyjnym podmiotem, który mógłby osiągnąć status rzeczywistej uniwersalności. Wyzwanie polega między innymi na rekompozycji klasy pracującej, która współcześnie ma podlegać trzyczęściowemu podziałowi na: 1) klasę intelektualną, która wyznaje oświecony hedonizm i liberalny multikulturalizm; 2) klasę robotniczą, która jest podatna na prawicowy populizm wymierzony w elity i globalizację; 3) *underclass*, klasę wyrzutków, która odcina się od porządku politycznego i ucieka się do ekstremalnych form buntu[118]. Odpowiedzialnością za ten podział Žižek obciąża wpływową politykę tożsamości. Jego zdaniem koncentruje się ona na stylach życia i wartościach i w ten sposób zamyka klasę robotniczą w tym, co partykularne. Zamiast idei wszechogarniającej tolerancji dla różnicy Žižek proponuje solidarną antykapitalistyczną walkę ponad granicami. Przeciwstawiając się klasyfikowaniu takich zrywów jak Arabska Wiosna Ludów jako procesów „doganiania Zachodu"[119], odsłon konfliktu Dżihadu z McŚwiatem[120] czy zderzenia cywilizacji[121], Žižek podkreśla, że wywołują one na całym świecie odruchy uniwersalistycznej solidarności[122]. Wszelkie próby sprowadzenia takiej walki do partykularnego wymiaru zamykają dostęp do Realnego, ograniczają się wyłącznie do korekt na poziomie Symbolicznego.

Uniwersalne znaczenie Žižek przypisywał także ruchowi Occupy – przemawiając do demonstrujących na Wall Street, podkreślał konieczność stawiania żądań, które nie mogą być spełnione w kapitalizmie: takich jak ochrona dóbr wspólnych, powstrzymanie kry-

---

[118] Idem, *How to Begin From the Beginning*, w: *The Idea of Communism*, eds. C. Douzinas, S. Žižek, London–New York 2010, s. 226.

[119] P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 130–135.

[120] B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.

[121] S. Huntington, op. cit.

[122] S. Žižek, *For Egypt, this is the miracle of Tahrir Square*, https://www.theguardian.com/global/2011/feb/10/egypt-miracle-tahrir-square (dostęp: 15.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zysu ekologicznego czy zniesienie własności intelektualnej[123]. W odniesieniu do przyszłości Europy Žižek zaangażował się w organizację międzynarodowego poparcia dla Syrizy, przekonując, że Unia Europejska może przetrwać, tylko jeśli pojawi się herezja, która łamiąc dotychczasowe zasady działania, doprowadzi do gruntownej przebudowy projektu europejskiego – grecka lewica odegrała w argumentacji filozofa rolę podmiotu zdolnego do Czynu konfrontującego UE z jej Realnym, z wypartą prawdą o niezrównoważonym modelu unii monetarnej[124]. Nadzieje, jakie Žižek wiązał z grecką lewicą, odnosiły się do możliwości wyrwania obywateli z sytuacji przymusu wyboru między złymi rozwiązaniami – jak spłata zadłużenia wiążąca się z pogłębieniem kryzysu społecznego i antyeuropejskiej reakcji lub opuszczenie Unii Europejskiej zgodne z defetystycznym przeświadczeniem, że reforma integracji jest niemożliwa. Grecy nie zaakceptowali roli pazernych oszustów, biernych ofiar czy modelowych Europejczyków, którzy w imię pozostania w UE są w stanie przystać na niekorzystne reformy bez sprzeciwu[125]. Chociaż w swojej samotnej walce zostali pokonani, to dla Žižka wystąpili jako rodzaj podmiotu, który zabierając głos w pewnej partykularnej sprawie, staje się nośnikiem nowego europejskiego uniwersalizmu zdolnego dosięgnąć poziomu tego, co Realne.

Również Badiou uchyla się przed jasną odpowiedzią na pytanie o kształt przyszłego Zdarzenia i uniwersalizmu. Podkreśla on, że Zdarzenie z uwagi na swoją nadmiarowość jest niemożliwe do antycypacji, wykluczeni z powodu braku reprezentacji nie dają się przekonująco zlokalizować, wreszcie – Zdarzenie następuje, o ile uruchamia je podmiot i dochowując mu wierności, jest w stanie podważyć dotychczasowy stan sytuacji bytu. Mimo tych zastrzeżeń Badiou nie zostawia nas bez wskazówek.

---

[123] *Slavoj Žižek speaks at Occupy Wall Street: Transcript,* http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript (dostęp: 15.04.2018).

[124] S. Žižek, *The Urgent Necessity of a Syriza Victory in Greece*, http://inthesetimes.com/article/17561/zizek_greece_syriza (dostęp: 15.04.2018).

[125] Idem, *Save Us from the Saviours. Europe and the Greeks*, w: *What Does Europe Want? The Union and Its Discontents*, eds. S. Žižek, S. Horvat, New York 2015, s. 91–92.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Bezpośrednio po fali globalnych walk społecznych, na którą składały się Arabska Wiosna Ludów, mobilizacja nowych ruchów społecznych (takich jak Oburzeni czy Occupy) lub zamieszki wykluczonej *underclass* w zachodnich metropoliach, Badiou skomentował warunki możliwości wystąpienia rzeczywistego Zdarzenia. W tym celu zaproponował własną typologię rewolt[126].

Na najniższym poziomie umieścił „natychmiastowe zamieszki" – walki, które są uruchamiane spontanicznie, pod wpływem nagłego wydarzenia (na przykład informacja o zakatowaniu nastolatka przez policję), obejmują głównie wykluczoną młodzież, koncentrują się na obronie i przejęciu „swojego terytorium" (dzielnicy, sąsiedztwa), są wymierzone bezpośrednio w organy prawa i porządku. Stamtąd zamieszki mogą rozprzestrzeniać się przez imitację, ale nie są ze sobą w żaden sposób połączone i skoordynowane. Chociaż plądrowanie sklepów, palenie samochodów czy starcia z policją mobilizują grupy, które można uznać za nadliczbowe i niereprezentowane, to nie osiągają one statusu Zdarzenia: nie ma w nich żadnego wyjścia z partykularyzmu, skupiają się na celebracji swojej zgettoizowanej tożsamości, a przemoc wymierzona we własne otoczenie okazuje się małpowaniem pazerności skorumpowanej elity politycznej i biznesowej.

Inny charakter mają zamieszki, które Badiou nazywa zamieszkami „utajonymi". Najczęściej nie przyjmują one formy bezpośredniej konfrontacji z władzą. Dzieje się tak dlatego, że są prowadzone przez zorganizowane, sformalizowane lub przynajmniej uznawane za pełnoprawnego uczestnika sfery publicznej grupy, organizacje czy ruchy społeczne. Mogą to być związki zawodowe, ruch studencki, organizacje pozarządowe czy mobilizacje jednej sprawy. Uzyskują one status utajonych zamieszek, gdy łączą swoje działania – Badiou podaje tu przykład oporu wobec neoliberalnych reform gospodarczych we Francji, który połączył studentów, emerytów czy związkowców. Jednak nawet jeśli są one w stanie odnieść względne sukcesy, to ich ograniczeniem jest to, że nie rozpoznają się jako nadliczbowe, a stawką ich działań są jedynie przesunięcia w obrębie ist-

[126] A. Badiou, *The Rebirth of History*, s. 16–44.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niejącej sytuacji. Wynika to także z tego, że do utajonych zamieszek najczęściej dochodzi w krajach liberalnej demokracji, która pozwala rozładowywać napięcia społeczne w fałszywy sposób.

Wreszcie o historycznych zamieszkach, zdaniem Badiou, możemy mówić w przypadku mobilizacji takich jak Arabska Wiosna Ludów. W zamieszkach historycznych udaje się połączyć mocne strony zamieszek natychmiastowych i utajonych: pojedyncza iskra wyprowadza na ulice najbardziej wykluczone segmenty populacji, wzmożenie rozprzestrzenia się przez imitację, osiąga skalę, która umożliwia połączenie się ze sobą grup z różnych dzielnic i miast. Kiedy ruch osiąga poważne rozmiary, przyłączają się do niego lepiej sytuowane grupy, zwykle próbujące stawiać opór legalnymi kanałami. Dzięki ich obecności ruch rozwija się dalej i krzepnie już w bardziej zorganizowany sposób. Kiedy wychodzi poza partykularne tożsamości i żądania, staje się zdolny do wyartykułowania nowego, uniwersalnego przesłania. Badiou podaje tutaj przykład protestów w Egipcie, które stawiając żądanie dymisji autokratycznego prezydenta Mubaraka, niejako zadekretowały ustanowienie nowego porządku.

Autentycznie historycznego charakteru zamieszki mogą nabrać jedynie, jeśli wyjdą ze swojego lokalnego kontekstu i złożą się na ogólną koniunkturę. Po każdej fali mobilizacji przychodzi czas reakcji, kiedy wiara w dotychczasowe Zdarzenie dramatycznie spada, a na horyzoncie nie pojawia się żaden nowy proces uruchamiający uniwersalizm. Z takim okresem mamy wedle Badiou do czynienia od lat 80., gdy rewolucja irańska czy „Solidarność" w Polsce były ostatnimi podrygami hipotezy komunistycznej po roku 1917, w obu przypadkach kończąc się reakcyjnym, prawicowym kierunkiem zmian. Niepodzielny sukces liberalnego kapitalizmu Badiou porównuje do monarchicznej restauracji, która zatrzymała postęp emancypacji po rewolucji francuskiej.

We współczesnych realiach Badiou upatruje szans na to, że zamieszki historyczne nabiorą rzeczywiście uniwersalnego znaczenia w potencjalnie dewesternizacyjnym kierunku, jaki mogą obrać. Filozof krytycznie wyraża się o obłudnej formie wsparcia udzielanego przez państwa zachodnie rewolucjonistom z Bliskiego Wschodu

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i Afryki Północnej. Opierało się ono na założeniu, że rewolucje są kierowane pragnieniem bycia takim samym jak Zachód[127]. Zdaniem Badiou takie postawienie sprawy stanowi próbę odebrania walkom ich historycznego charakteru – mają one na powrót zostać zamknięte w operacji potwierdzania uprzywilejowania Zachodu, byle tylko uniknąć wstrząśnięcia globalnymi relacjami władzy. Zachodowi zależy na tym, żeby każda rewolucja skończyła się inkluzją na jego warunkach – instalacją przychylnych mu, prokapitalistycznych rządów sprawowanych przez kompradorską, kosmopolityczną elitę.

W odróżnieniu od tej asymilacyjnej drogi, która w końcu rozbraja opór elementów nadliczbowych, Badiou sympatyzuje z najradykalniejszymi odłamami protestujących. Wśród nich wypatruje on przekonania, że w obecnym urządzeniu świata ich populacja nie jest brana pod uwagę i aby zmienić ten stan rzeczy, trzeba – ni mniej, ni więcej – zmienić świat. Kiedy powstaje nieistniejący, Zdarzenie jest blisko – stwierdza Badiou[128]. Jego warunkiem nie może być pragnienie bycia Zachodem czy dogonienia Zachodu, lecz zniesienie Zachodu, aby mógł powstać jeden świat, jedna ludzkość. Z tego punktu widzenia europejski uniwersalizm może istnieć jedynie jako wierność Zdarzeniu, które będzie ogłoszeniem końca Zachodu, końca podziałów. Europejczycy mogą być podmiotami wiernymi Zdarzeniu, ponieważ jeśli jest ono naprawdę uniwersalne, to podział na wnętrze i zewnętrze traci sens: Zdarzenie jest adresowane do wszystkich i wszystkim umożliwia zaangażowanie w zmianę stanu sytuacji, więc „europejski" jest tu tylko dopiskiem precyzującym empiryczną lokalizację. Dlatego niewystarczającą postawą dla Badiou okazuje się Derridiańska gościnność, która nie wyzbywa się do końca podziału na miejscowych i napływowych, próbując go jedynie sproblematyzować. Zamiast do etycznego otwarcia na Innego Badiou wzywa nas do przyjęcia pozycji towarzysza okazującego bezwarunkową solidarność, która będzie prowadzić do rozmontowywania granic, dzielących nas na swoich i obcych, Europejczyków i nie-Europejczyków[129].

---

[127] Ibidem, s. 52.
[128] Ibidem, s. 56.
[129] A. Badiou, *Migrants and Militants*, Cambridge–Medford 2020.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Europejski uniwersalizm przestaje być w ten sposób rozumiany jako spełniająca się w dziejach *entelechia* ludzkości, rozwijająca się w dialektycznej relacji z tym, co partykularne. Europa nie jest żadnym pośrednim etapem, przez który ludzkość musi przebrnąć, żeby dojść do uniwersalizmu – dostęp do uniwersalności nie jest dialektyczny, lecz afirmatywny, bezpośredni[130]. Zbawienie jest kwestią politycznej wiary.

Mesjańskie odwołanie uniwersalizmu

Postać Pawła z Tarsu inspiruje nie tylko entuzjastów Zdarzeniowego uniwersalizmu. Z polemiczną wykładnią Pawłowego gestu wystąpił Giorgio Agamben. Włoski filozof widzi w Pawle nie założyciela nowego, uniwersalnego Kościoła, wygaszającego wszelkie partykularyzmy. Paweł jest dla Agambena myślicielem mesjańskim[131], który dąży do unieważnienia podziału na uniwersalizm i partykularyzm. Odbywa się to przez oswobodzenie wspólnotowej formy życia, która opiera się na używaniu, a nie na wypełnianiu reguł prawnych.

Wskazywaliśmy już w części pierwszej na przynależność Agambena do kręgu poststrukturalistycznych myślicieli zainteresowanych biopolityką, a w zasadzie przede wszystkim jej mrocznym, nekropolitycznym obliczem[132]. W tym sensie Agamben jawi się jako teoretyk „złego" uniwersalizmu: uogólnionego stanu wyjątkowego, w którym władza suwerenna władająca cywilizacją techniczną sprawuje kontrolę nad populacją, ogałaca podmiot z praw i sprowadza go do kondycji nagiego życia[133]. Jedyną taktyką oporu wobec wszechwładnej biowładzy byłoby zacinanie maszyny antropologicznej, która wy-

[130] A. S. Miller, *An Interview with Alain Badiou. The Universal Truths & The Question of Religion*, http://www.philosophyandscripture.org/Issue3–1/Badiou/Badiou.html (dostęp: 24.03.2018).

[131] E. Kaufman, *Szabat czasu mesjanicznego. Agamben i Badiou o apostole Pawle*, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 112.

[132] E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.

[133] K. Ziarek, *After Humanism. Agamben and Heidegger*, „South Atlantic Quarterly" 2008, Vol. 107, No. 1, s. 189.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

twarza ciągłe podziały na życie polityczne i życie biologiczne, chronione i wzmacniane z jednej strony i porzucane i rzucane na żer z drugiej[134]. Takie odczytanie filozofii politycznej Agambena i wypływającego z niej statusu uniwersalizmu jako sprawowania władzy nad życiem i śmiercią, choć samo w sobie poprawne, byłoby jednocześnie tylko połowiczne.

Pesymistycznej stronie rozważań Agambena towarzyszy nić mesjańska, a patronuje jej właśnie święty Paweł. Odczytanie, w myśl którego apostoła należy postrzegać przede wszystkim jako myśliciela mesjańskiego, jest dobrze zakorzenione w tradycji badań nad judaizmem, przede wszystkim w dziele Jacoba Taubesa[135]. Paweł funkcjonuje w nim jako antynomista, który dąży do dezaktywacji prawa w odniesieniu do oryginalnej koncepcji czasu mesjańskiego. Cała teologia polityczna Agambena jest podporządkowana temu, jak rozwinąć Pawłowy projekt: pomyśleć pozbawiony orzeczników byt jako taki, doświadczający zbawczej anomii i wymykający się podporządkowaniu wobec prawa. Uzupełnia ją teologia ekonomiczna – Agamben twierdzi nie tylko, że wszystkie najważniejsze pojęcia polityczne są zeświecczonymi pojęciami teologicznymi. To samo ma dotyczyć ekonomii – to w historii Kościoła i w refleksji teologicznej upatruje on genealogii nowoczesnej biowładzy i to tam, na przykład w radykalnie egalitarnych i komunizujących poglądach franciszkanów, widzi możliwość pomyślenia formy życia opartej na używaniu, a nie na posiadaniu[136].

Mesjanizm Agambena obficie czerpie także z filozofii historii Waltera Benjamina. Niemiecki myśliciel występuje jako krytyk progresywistycznego ujęcia uniwersalizmu, to jest przekonania, że postęp dziejowy zmierza ku uniwersalizacji równości. Według Benjamina historia jest organizowana podług czasu pustego, homo-

---

[134] K. Genel, *The Question of Biopower. Foucault and Agamben*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society" 2006, Vol. 18, No. 1, s. 43.

[135] J. Brejdak, *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010, s. 180–187.

[136] M. Ratajczak, *Divine Management of Worldly Matters. Agamben's Theological Genealogy of Economy As a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna" 2015, nr 3 (17).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

genicznego i linearnego, którym posługują się zwycięzcy. Tak rozumiana historia jest jak walec rozjeżdżający tradycje zdominowanych. Dlatego zamiast pokładać nadzieje w postępie, Benjamin zwracał się ku niezrealizowanym możliwościom występujących po stronie grup podporządkowanych[137]. To, co autor *Pasaży* określał mianem *Jetztzeit* (niem. „czasu Teraz"), miało stanowić świecki, rewolucyjny odpowiednik czasu mesjanicznego – wyłamanie z historii zwycięzców miało nastąpić po to, by wypełnić, niejako wtórnie zbawić czas przeszły i przegrane walki. Agamben współdzieli z Benjaminem mesjański stosunek do emancypacji. Nie postrzega jej w kategoriach pełnego wyzwolenia tkwiących w nowoczesności potencjałów czy też jako zrównania wszystkich ludzi w powszechnym braterstwie. Świadom, że to, co nazywamy postępem, każdorazowo realizuje się kosztem „złej strony" historii i jej ofiar, Agamben nie może dołączyć do obozu optymistycznych uniwersalistów, którzy wierzą w rychłe pojednanie ludzkości. To nie uniwersalizmu – powołania do wspólnego zbioru – ale odwołania wszelkiego powołania poszukuje Agamben. Bezklasowe społeczeństwo nie będzie zwieńczeniem historii wraz z nagromadzeniem aparatu produkcyjnego, dzięki któremu nie będzie już dłużej dominujących i zdominowanych, lecz mesjańskim zniesieniem obowiązków, używaniem życia[138]. W tym sensie stan wyjątkowy funkcjonuje u Agambena tyleż w roli postępującego nekropolitycznego wyrzucenia życia ze wspólnoty politycznej, co w perspektywie afirmacji życia niepochwyconego przez prawo, wyzwolonego od biowładzy.

Tym, czego konsekwentnie poszukuje Agamben, jest czysta negatywność czy potencjalność, która ma możliwość nieprzechodzenia w akt – w ten sposób filozof próbuje wywikłać się z pesymistycznej lub diagnostycznej strony swojej filozofii: metafizyce aktu i potencjalności przeciwstawia koncept niedziałania, wstrzymywania historii; stanowi wyjątkowemu wprowadzanemu przez suwerena – afirmatywny stan wyjątkowy (czas mesjański); ekonomii opartej na

[137] M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2017.

[138] G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 69–72.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

posiadaniu – formę życia realizowaną dzięki używaniu; wobec filozofii pracy, której normatywny charakter orientuje się na uspołecznienie środków produkcji, wysuwa zaś odmowę działania.

Nie-cały uniwersalizm

Punktem wyjścia Agambenowskiej interwencji w debatę nad uniwersalizmem jest uwaga, którą znajdujemy u wielu innych poststrukturalistycznych filozofów politycznych. Dotyczy ona dwoistego charakteru Ludu/ludu. Lud jest pojęciem wewnętrznie pękniętym – w wielu językach europejskich oznacza ono „jednocześnie obywateli jako zjednoczone ciało polityczne (jak w wyrażeniach »lud włoski« albo »sędzia ludowy«) oraz członków klas niższych (jak w wyrażeniach »człowiek z ludu«, »dzielnica ludowa«, »front ludowy«)"[139]. Ta semantyczna różnica między *populus* a *plebs* ma zaświadczać o biopolitycznym pęknięciu przenikającym całą zachodnią filozofię polityczną. Lud (pisany przez „duże L") próbuje się ukonstytuować przez włączające wyłączenie ludu (przez „małe l"): mniejszości, wywłaszczonych, odmieńców, włóczęgów i innych grup marginalnych. Polityka emancypacyjna polega z kolei zwykle na poszerzeniu zasięgu Ludu o wykluczony dotąd lud. Postępując w ten sposób, nie znosi ona jednak biopolitycznych operacji, a jedynie przyczynia się do ich reprodukcji po nowych liniach podziału. Dokładnie w ten sposób wyglądało wyłanianie Ludu/uniwersalizmu u Laclaua i Mouffe.

O dwie dekady wcześniej, zanim Europą wstrząsnął kryzys uchodźczy, Agamben zasłynął obserwacją, że współcześnie to właśnie problematyczna figura uchodźcy, uwięzionego między porządkami politycznymi suwerennych państw, najtrafniej wyraża biopolityczny w swej istocie podział między obywatelem a człowiekiem czy Ludem a ludem. W związku z tą obserwacją Agamben wystosował wobec Europy przestrogę: „Zanim w Europie powstaną obozy zagłady (co już zaczyna się dziać), państwa narodowe muszą zdobyć się na odwagę i zakwestionować samą zasadę wpisania urodzenia

[139] Idem, *Czym jest lud?*, przeł. P. Mościcki, w: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 18.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w swój porządek prawny oraz opartą na niej triadę państwo/naród/ /terytorium"[140]. Jako możliwą drogę wyjścia włoski filozof wskazał przestrzenie eksterytorialne czy nawet aterytorialne, w których wszyscy mieliby raczej status azylantów niż okupujących przestrzeń obywateli. Agamben proponuje zatem, by w pewnym sensie urządzić się w stanie wyjątkowym i dokonać transformacji przestrzeni wyłączonych z suwerennego porządku – przestrzeni banicji, w których są lokowane nagie życia.

W części pierwszej poświęciliśmy wiele uwagi rozmaitym sposobom, dzięki którym przestrzenie te przestają być dziś lokalizacjami o czytelnych granicach – nie da się ich sprowadzić do pewnych wyłączonych z codzienności miejsc odosobnienia. Granica antropologiczna jest daleka od jednoznaczności, to przede wszystkim granica w człowieku, która wystawia go na groźbę wyrzucenia. To dlatego Agamben może posunąć się do kontrowersyjnej tezy, że obóz stał się ukrytym *nomosem* nowoczesności, która – jak zauważył Zygmunt Bauman – jest naznaczona logiką ogrodniczą, czyli koniecznością oddzielania bytów czystych od nieczystych[141]. Skoro stan wyjątkowy stał się regułą, to wyzwolenie z biopolityki musi kwestionować podział wnętrze–zewnętrze, który dziś stracił na oczywistości.

Tego rodzaju strategię Agamben odnajduje u Pawła z Tarsu. Apostoł pomaga ukazać resztkę, która ostaje się ze wszelkich biopolitycznych podziałów. W *Czasie, który zostaje* Agamben wprost pisze, że jego odczytanie Pawła jest polemiczne względem tego dokonanego przez Badiou. Paweł nie jest fundatorem uniwersalizmu – jak chciał francuski filozof – ale apostołem, który głosi Dobrą Nowinę wygaszenia podziału na to, co uniwersalne, i to, co partykularne[142]. Paweł nie szuka żadnej ogólnej istoty – na przykład człowieczeństwa – która miałaby do odegrania rolę wspólnego mianownika dla różnorodnych podmiotowości. Nie jest także rzecznikiem Zdarzenia, które unieważniałoby partykularne różnice i opierałoby się podziałom.

---

[140] Idem, *My, uchodźcy*, przeł. K. Gawlicz, w: ibidem, s. 32.

[141] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 37.

[142] G. Agamben, *Czas*, s. 67.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Agamben stara się pokazać, że pod podziałem na Żydów i nie-Żydów (pogan), na którym zatrzymuje się Badiou, Paweł stosuje pewnego rodzaju metadzielenie: z obu grup odpada pewna resztka. Paweł odnajduje ją dzięki komplikacji pierwotnych podziałów. Żydów i nie-Żydów ma oddzielać kryterium cielesne (obrzezanie), ale znajdujemy zarówno obrzezanych, którzy nie pozostają pod prawem ludu wybranego (żyją w innych wspólnotach), jak i nieobrzezanych, którzy żyją pośród Żydów i zgodnie z ich regułami – jedni i drudzy mają status resztki, nie-nie-Żydów, która komplikuje dualistyczny porządek[143]. Podział podziałów, którego zdaniem Agambena dokonuje Paweł, ma charakter cięcia Apellesa: filozof odwołuje się tu do przytaczanego przez Benjamina antycznego pojedynku między malarzami Protogenesem i Apellesem. Pierwszy namalował linię tak cienką, że zdawało się, że nie mogła ona wyjść spod ludzkiej ręki, ale drugi znalazł sposób na to, by podzielić ją na pół jeszcze cieńszą linią przebiegającą wzdłuż niej – w analogiczny sposób należy rozumieć Pawłowy mesjanizm[144]. Nie jest to zaproponowanie jakiegoś nowego, sprawiedliwszego podziału – pełniejszej inkluzji – ale dezaktywacja wszelkich podziałów.

Specyfikacji charakteru tej operacji może dostarczyć komentarz, jakim Agamben opatruje pojęcie mesjanizmu. Autor *Wspólnoty, która nadchodzi* starannie oddziela mesjanizm od eschatologii, która nader często funkcjonuje jako synonim tej pierwszej. Eschatologia jest nakierowana na przyszłe zbawienie związane z powtórnym przyjściem mesjasza – doświadczeniem jego obecności, czyli paruzji. Dostarcza zatem owego linearnego, pustego i homogenicznego czasu, który Benjamin nazwał historią zwycięzców – Agamben nazywa go czasem apokaliptycznym, *chronos*[145]. W swojej zsekularyzowanej wersji oferuje on model dziejowy nowoczesnemu historyzmowi, na którym zasadza się europejski uniwersalizm rozumiany jako zmierzanie świata do swej finalnej istoty – napotkaliśmy go za-

[143] Ibidem, s. 69.
[144] Ibidem, s. 65–66.
[145] Ibidem, s. 85.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

równo w Heglowskiej filozofii dziejów, jak i w Husserlowskim wyobrażeniu Europy jako funkcjonariuszki w służbie ludzkości.

Agamben próbuje wyrwać się z tej dialektyki części i całości, potencji i aktualizacji, partykularyzmu i uniwersalizmu, ludu i Ludu. Paweł okazuje się pomocny w realizacji tego zadania, ponieważ obok *chronos* posługuje się czasem mesjanicznym, *kairos*, który umożliwia mu inne pomyślenie paruzji niż w apokaliptyce czy eschatologii. Paweł nie zadowala się przeciwstawieniem pierwszego/przeszłego i kolejnego/przyszłego przyjścia mesjasza. A w związku z tym nie wprowadza czasu przejściowego między zbawieniem, które już się dokonało, a powtórnym przyjściem, które jeszcze się nie dokonało. Nie umieszcza też zbawienia poza czasem, co oznaczałoby, że delegowałby je poza dzieje doczesne, po stronie boskiej transcendencji. Podsumowanie czasu *chronos* nie dokonuje się u jego schyłku, w jakiejś finalnej syntezie czy też w procesie jego dojrzewania. Odbywa się ono za sprawą *kairos* – czasu, który jednocześnie zawiera się w *chronos* i dokonuje jego podsumowania. *Kairos* – albo czas mesjański – to dodatkowy czas, którego musimy użyć po to, żeby dokonać rachuby *chronos*, czasu linearnego. Jego struktura ma charakter pewnej resztki: przynależy do *chronos*, ale zarazem biegnie obok niego i uzupełnia go o odmienną logikę temporalną.

Jak pisze Agamben, czas mesjański „jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca”[146]. W ten sposób włoski filozof stara się uwolnić mesjanizm od wszelkich skojarzeń z oczekiwaniem na finalne rozwiązanie dziejów, w tym z ideą rewolucji, która zaprowadzi zbawienie w świecie doczesnym, czy ze Zdarzeniem, wobec którego niezbędna jest podmiotowa wierność – wszystkie te konstrukty występowały w służbie realizacji czekającego na wypełnienie uniwersalizmu. Czas mesjański jest dla Pawła czytanego przez Agambena „odwołaniem każdego powołania”[147] – *kairos* zapewnia paruzję, stałą obecność, która biegnie wzdłuż *chronos* i daje się dosięgnąć[148].

[146] Ibidem, s. 84.
[147] Ibidem, s. 36.
[148] Ibidem, s. 88.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Życie pospołu

Zbawienie okazuje się więc sprawą mesjańskiej resztki i realizuje się w mesjańskim czasie. Pozostaje do rozważania to, gdzie do niego dochodzi. Zdaniem Agambena Paweł jest radykalnym antynomistą, wzywającym do dezaktywacji prawa przez tego, kto jest bezprawny, kto lokuje się na zewnątrz prawa (*anomos*). Odmowa świadczenia powołania odsyła do jednej z ulubionych figur literackich Agambena – tytułowego kopisty Bartleby'ego z opowiadania Hermana Melville'a[149]. Zachowujący anomiczną bierność skryba z Wall Street, który na wszelkie polecenia reaguje beznamiętnym „wolałbym nie", okazuje się w interpretacji Agambena postacią pokrewną świętemu Pawłowi – odwołuje się on do Arystotelesowskiej kategorii nie-działania (*adynamia*), możności nie-możności, która występuje także w pismach apostoła na oznaczenie szabatowej bezczynności, wstrzymania działania[150]. Zamiast doprowadzać dialektykę uniwersalizmu i partykularnego do końca, w nadziei na jej finalne zniesienie Agamben sypie piasek w tryby jej maszynerii. Zresztą stawia prowokującą hipotezę, zgodnie z którą centralne dla Heglowskiej dialektyki uniwersalnego i partykularnego pojęcie *aufhebung* (w dialektyce oznaczające zniesienie stanu poprzedniego i jednocześnie jego zachowanie w nowej formie) pochodzi z błędnego przetłumaczenia na język niemiecki Pawłowego czasownika *katargein*[151]. Tym samym został zaciemniony oryginalny sens Pawłowej myśli: przywrócenie niemożności, a więc wyrwanie się z objęć dialektyki, jest niezbędne, by została przywrócona rzeczywista możność.

To właśnie pomyślenie potencjalności, która nie jest skazana na przechodzenie w akt, jest podstawową stawką filozofii Agambena[152]: odnajdujemy ją w każdej z jego prac, czy będzie chodziło o możli-

---

[149] G. Agamben, *Bartleby, czyli o przypadkowości*, przeł. S. Królak, w: H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009.

[150] Idem, *Czas*, s. 115–116.

[151] Ibidem, s. 119–120.

[152] P. Mościcki, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa 2012.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wość używania bez posiadania (*The Highest Poverty*)[153]; o akt profanacji, który przywraca swobodny użytek rzeczom o przypisanym dotychczas przeznaczeniu (*Profanacje*)[154]; o pozbawiony predykatów byt jako taki, który jest odpowiednikiem mesjańskiej resztki (*Wspólnota, która nadchodzi*)[155]; czy w końcu o życie, które nie podlega pochwyceniu przez prawo suwerena (*Homo sacer*)[156]. W *Czasie, który zostaje* Agamben przeciwstawia z kolei Pawłowe unieczynnienie prawa *katechonowi* – figurze suwerena, której zadaniem jest stać na straży *nomosu*, być siłą powstrzymującą, która okiełzna bezbożnika, *anomos*. W dominującym odczytaniu *katechonowi* przypisywano rolę obrońcy ładu i porządku. Jednak według Agambena zupełnie inaczej pojęcie to miał rozumieć Paweł. W *Drugim liście do Tesaloniczan katechonem* jest ten, kto powstrzymuje oczekiwaną tajemnicę *anomii*, czyli nastanie czasu mesjańskiego, w którym *nomos* – a wraz z nim wszelkie podziały społeczne – zatracą swą moc obowiązującą.

Jak w praktyce miałoby wyglądać życie w anomii poza uniwersalizmem i partykularyzmem? Pewnych wskazówek dostarcza tu książka Agambena o wspólnotowej formie życia (*koinos bios*)[157]. Autor precyzuje w niej, że konsekwencją jego filozofii nie ma być egzystencja odizolowanych od siebie, biernych podmiotów, ale wspólnota pracy, w której życie stapia się z regułą. Włoski filozof skupia się jednak na teologicznych i prawnych dysputach, które wcześni franciszkanie toczyli z papiestwem, by obronić swój radykalnie egalitarny i nieposesywny sposób życia. Ignoruje natomiast to, jak taka zbiorowa forma życia rzeczywiście mogłaby zostać zorganizowana – zarówno w średniowieczu, jak i współcześnie. Wydaje się jednak, że filozoficzne wybory Agambena wskazujące na konieczność nie uspołecznienia własności, ale jej zniesienia i czerpania z bogactw na zasadzie swobodnego – choć wspólnego – użytku, mogłyby zo-

---

[153] G. Agamben, *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford 2013.

[154] Idem, *Profanacje*, s. 93.

[155] Idem, *Wspólnota*, s. 7–10.

[156] Idem, *„Homo sacer"*, s. 256–257.

[157] Ł. Moll, *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnętrze kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna" 2017, nr 3 (25), s. 73–78.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

stać interesująco postawione w nowym świetle, jeśli zderzyć je z pracami, których celem jest stworzenie Europy dóbr wspólnych. Teoretycy i praktycy związani z nurtem *the commons* zastanawiają się dziś nad tym, jak zorganizować reprodukcję poza własnością prywatną i publiczną[158]. Wkład, jaki mógłby wnieść Agamben do toczonych przez nich dyskusji, polegałby na tym, że konieczne jest zniesienie własności jako takiej i oparcie reprodukcji na współużywaniu (*commoning*)[159]. Ekologia tego, co wspólne, musiałaby być z zasady otwarta na wszystkich, którzy chcieliby ją współtworzyć.

Wydaje się, że taka wizja nie-nie-Europy, Europy poza uniwersalizmem pozostawałaby w duchu bliska Pawłowemu mesjanizmowi. Bardziej dyskusyjne jest to, czy byłaby bliska Agambenowi. Kontrowersyjna reakcja włoskiego filozofa na pandemię koronawirusa, w której potępił on podjęte przez rządy europejskie daleko idące środki bezpieczeństwa, widząc w nich jedynie następny dowód na to, że stan wyjątkowy stał się regułą – i co więcej – oskarżył godzących się na nadzwyczajne środki bezpieczeństwa obywateli o to, że liczy się dla nich wyłącznie biologiczne przetrwanie, zostały odebrane z niedowierzaniem przez wielu zwolenników autora „*Homo sacer*"[160]. Jak na myśliciela, który potrafił przenikliwie diagnozować praktyki sprowadzania do nagiego życia, dziwi w tym wypadku jego znieczulenie na los starszych pacjentów, dla których zabrakło respiratorów, uchodźców z zawirusowanych obozów czy personelu medycznego zmagającego się z brakiem środków ochronnych[161]. Również niegotowość do dostrzeżenia, że w epidemicznym stanie wyjątkowym, w kwarantannie, która jest rodzajem nie-działania, odwołania powołania, widoczne są przebłyski solidarności i troski o życie jako ta-

---

[158] Idem, *Dobra wspólne naturalne i kulturowe – realna czy pozorna opozycja?*, „Pisma Humanistyczne" 2015, z. 13, s. 33.

[159] Idem, *Gleaning on the Shores of Politics. Commoning as the New Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna" 2020, nr 2 (36), s. 36–41.

[160] M. Burzyk, *Giorgio Agamben, filozof bez empatii*, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/giorgio-agamben-koronawirus-filozof-bez-empatii/ (dostęp: 6.04.2020).

[161] W. Sawala, *Biopolityczne uwikłania stanu pandemii. Agamben przeciw Agambenowi*, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/wojciech-sawala-biopolityczne-uwiklania-stanu-pandemii-agambenem-przeciw-agambenowi/ (dostęp: 21.11.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kie, budzi poważne wątpliwości, czy Agamben rzeczywiście stawkę uniwersalizmu – wyzwolenie – chce zrealizować na nowej płaszczyźnie, czy może jednak jest mu ona obca, a na pierwszym miejscu filozof stawia swobody intelektualistów pogardzających przyziemnymi troskami bytowymi społeczeństwa.

Prowincjonalizowanie uniwersalizmu

Jeśli do podstawowych zarzutów, jakie są podnoszone w krytyce europejskiego uniwersalizmu, należy zarzut europocentryzmu, koniecznie wydaje się poświęcenie uwagi głosom spoza Europy. Najbardziej systematyczną i konsekwentną formę w tym obszarze przyjęła demaskacja europocentryzmu przeprowadzona w ramach teorii postkolonialnej[162]. Ma ona dla nasz szczególne znaczenie również dlatego, że postkolonialistom przetarli drogę zachodni poststrukturaliści (co każe nam zachować pewną dozę sceptycyzmu wobec deklaratywnych zerwań postkolonializmu z filozofią europejską)[163]. Wpływy przebiegały zresztą w obie strony, jeśli uwzględnimy północnoafrykańskie pochodzenie części francuskich poststrukturalistów, a także formacyjną rolę, jaką wojna w Algerii odegrała w kształtowaniu się ich poglądów[164]. Między oboma nurtami odnotowujemy pewien umowy podział pracy. O ile postkolonialiści wykazywali ograniczenia uniwersalistycznych roszczeń europejskiego oświecenia od zewnątrz, pokazując, do jakiego stopnia legitymizowało ono przemoc w kontekście pozaeuropejskim[165], o tyle poststrukturaliści swoją krytykę przeprowadzili drogą immanentną. Podział ten traci jednak na ostrości w wyniku spotkania poststruk-

[162] R. J. C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012, s. 13–21.

[163] L. Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Crows Nest 1998, s. 23––40; J. Hiddleston, *Poststructuralism and Postcoloniality. The Anxiety of Theory*, Liverpool 2010, s. 1–8.

[164] P. Ahluwalia, *Out of Africa. Post-structuralism's Colonial Roots*, Routledge 2010, s. 3.

[165] E. Bieńkowska, *Spór o dziedzictwo europejskie*, Warszawa 1998, s. 205.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

turalizmu i postkolonializmu: przebieg dystynkcji między Europą/ /Zachodem a jej zewnętrzem zostaje tu bowiem sproblematyzowany.

Wyróżnimy tu jedynie najistotniejsze rodzaje ciągłości między poststrukturalizmem a krytyką postkolonialną. Ta ostatnia podąża chociażby za Michelem Foucaultem i jego ujęciem europejskiej nowoczesności jako wiedzy-władzy, która pozwala Europejczykom obsadzać inne kultury w roli przedmiotu, nad którym mogą oni panować[166]. Od Jacques'a Derridy przejmuje zamysł rozpisania (i zdekonstruowania) relacji kolonialnych podług binarnych, hierarchizujących i esencjalizujących binarnych opozycji, za pomocą których myśl zachodnia próbowała okiełznać swojego Innego[167]. Postkolonialiści podążają także za nomadologią Gilles'a Deleuze'a i Félixa Guattariego – zwracają uwagę na ludy wykluczone z historii dominujących, które są rzeczywistymi, choć skrywanymi przez kolonizatorów podmiotami dziejowymi[168].

Decydującej absorpcji filozofii poststrukturalistycznej na gruncie studiów postkolonialnych dokonało wielu autorów. Edward W. Said z jego teorią orientalizmu, która była inspirowana Foucaultowską krytyką zachodnich struktur wiedzy i podległego miejsca, jakie przypada w ich ramach Orientalczykom (choć należy zauważyć, że wraz z upływem czasu Said zaczął dystansować się od Foucaulta, będąc zbyt przywiązany do pojęć uniwersalnych, by przystać na „włoskowate" rozumienie władzy dyskursu)[169]. Gayatri Chakravorty Spivak z jej krytyką postkolonialnego rozumu, która wykorzystując Derridiańską dekonstrukcję, wykazała niezdolność europejskich fi-

---

166 J. Hiddleston, *Understanding Postcolonialism*, Routledge 2009, s. 76.

167 R. J. C. Young, *Deconstruction and the Postcolonial*, w: *Deconstructions: A User's Guide*, ed. N. Royle, New Basingstoke–New York 2000, s. 187–210.

168 J. Noyes, *Nomadism, Nomadology and Postcolonialism. By Way of Introduction*, „International Journal of Postcolonial Studies" 2004, Vol. 6, No. 2, s. 159–168.

169 K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault. Affinities and Dissonances*, „Research in African Literature" 2005, Vol. 36, No. 3, s. 83–97; E. W. Said, *Orientalizm*, s. 182; F. Varol, *Edward Said vs Michel Foucault. The Divergence of Perspectives on Knowledge, Truth and Power*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi" 2017, Cilt 72, No. 2, s. 315–331.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

lozofów w kwestii reprezentacji podporządkowanych[170]. Homi K. Bhabha z jego teorią hybrydycznej tożsamości kulturowej, która – poza Foucaultem i Derridą – opierała się na rozważaniach Jacques'a Lacana poświęconych mimikrze – zakładały one, że kolonizator chce widzieć skolonizowanego jako swoją kopię, ale właśnie wtedy, gdy staje się on obiektem naśladownictwa, ujawnia się między nimi pełna ambiwalencji różnica, która nigdy nie pozwala na utożsamienie obu stron[171]. Dipesh Chakrabarty z jego odrzuceniem zachodniego oświeceniowego historycyzmu na rzecz rozbicia czasu historycznego na niesprowadzalne do siebie logiki temporalne bliski jest Foucaultowi w jego zerwaniu z linearnym czasem historycznym i zastąpieniem go analizą skoncentrowaną na wielości temporalności i nieciągłościach historycznych[172]. Wreszcie prace historyków-subalternistów – Ranajita Guhy, Parthi Chaterjee, Chakrabarty'ego, Gyana Prakasha czy Gyanendery Pandeya – współbrzmią z Deleuzjańsko-Guattariańskimi założeniami nomadologii w ich zainteresowaniu historią indyjskich walk chłopskich, praktykami codzienności czy kulturą ludową, które to zainteresowania dostarczają wspomnianym autorom ugruntowania dla ich krytycznych wobec europejskiego uniwersalizmu konceptualizacji[173].

Poststrukturalizm nie był oczywiście jedynym istotnym źródłem inspiracji teoretycznej dla postkolonializmu. Równie wielką rolę odegrały tu marksizm i pozostałe dyskursy antykolonialne, na przykład trzecioświatowe, populistyczne czy narodowowyzwoleńcze. Poststrukturalizm miał natomiast decydujące znaczenie dla ugruntowania bodaj najbardziej wpływowego współcześnie nurtu postkolonialnego znanego pod nazwą Subaltern Studies (studiów nad podporządkowanymi). To właśnie w tym wypracowanym przez in-

---

[170] G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge–London 1999.

[171] H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London–New York 1994, s. 85–92.

[172] D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011, s. 7, 105.

[173] T. Nail, *Returning to Revolution. Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh 2012, s. 25.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dyjskich badaczy nurcie napotykamy projekt odchodzenia od europejskiego uniwersalizmu w teorii społecznej, zwłaszcza w jego wersji marksistowskiej. Projekt ten inspirowany jest pracami zachodnich poststrukturalistów.

Kontaminacja uniwersalizmu

Mianem subalternistów określamy aktywny w latach 80. ubiegłego wieku kolektyw badaczy postkolonialnych zgromadzonych wokół indyjskiego czasopisma naukowego o nazwie „Subaltern Studies". Działalność grupy wyznaczał nowy sposób uprawiania teorii społecznej, znajdujący się początkowo pod wpływem marksistowsko zorientowanej historii oddolnej czy ludowej, skoncentrowanej na walkach społecznych podmiotów zbiorowych, którym odmawiano sprawczości politycznej i uważano je za marginalne lub anachroniczne. Nazwa kolektywu nawiązała do pism Antonia Gramsciego, z których indyjscy badacze zaczerpnęli figurę podporządkowanego (s*ubaltern*).

Między komentatorami Gramsciego istniał spór co do tego, czy podporządkowany był dla marksistowskiego filozofa synonimem proletariusza, który stosował w swoich więziennych pismach po to, by ominąć penitencjarną cenzurę reżimu faszystowskiego, czy też odrębnym pojęciem o zdecydowanie szerszym zakresie znaczeniowym, obejmującym nie tylko robotników, ale wszystkie grupy, które są wyłączone z włoskiego projektu modernizacyjnego[174]. Ta dwuznaczność terminu „podporządkowany" w tekstach Gramsciego dość trafnie zdaje sprawę z ewolucji, jaką przeszli subalterniści: początkowo pojmowali nietypowe zbiorowości ludowe, które zdecydowali się badać jako części klasy robotniczej, doprowadzając w ten sposób do pluralizacji postkolonialnego, peryferyjnego proletariatu, ale ostatecznie znaleźli się na antyuniwersalistycznych pozycjach. Po zerwaniu z marksizmem (i z jego uniwersalizmem) stwierdzali, że róż-

[174] E. Habib Louai, *Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak. Historical Developments and New Applications*, „African Journal of History and Culture" 2012, Vol. 4 (1), s. 4–5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nica kulturowa między indyjskimi pracownikami a proletariatem zachodnim jest na tyle głęboka, że podporządkowanego nie można uznać nawet za szczególną odmianę proletariusza, lecz należy podkreślać jego wyjątkowość.

Gramsci był dla indyjskich heterodoksyjnych marksistów produktywnym punktem odniesienia, ponieważ mierzył się z analogicznym problemem: jak w kraju zapóźnionym w zakresie rozwoju kapitalizmu prowadzić walkę klasową? Jak robić to pod nieobecność dychotomicznej struktury społecznej: burżuazja kontra proletariat? Gramsci odpowiadał na to pytanie, przyznając kulturze rolę w wykuwaniu hegemonii – woli zbiorowej – która pozwoli zjednoczyć blok międzyklasowy różnych uciskanych podmiotowości[175].

Odwołanie do Gramsciego pozwalało subalternistom dowartościować konflikty niesprowadzalne do konfliktów czysto klasowych, a więc związane na przykład z podziałami kastowymi, religijnymi, kulturowymi, płciowymi czy między miastem a wsią. Jednak poszerzenie perspektyw analizy klasowej wyprowadziło ostatecznie subalternistów poza marksizm. Dla indyjskich badaczy różnica kulturowa w kontekście postkolonialnym okazywała się zbyt wielka, by móc zachować skoncentrowaną na klasach społecznych teorię marksistowską. Odrzucili zresztą możliwość aplikacji jakiejkolwiek uniwersalizującej teorii społecznej, gdyż to, co uniwersalne, zostało przez nich obnażone jako europocentryczne.

Ten nowy pogląd głoszony przez subalternistów zakładał, że partykularyzm nie jest produktem uniwersalizmu (kapitalizmu), nie stanowi o zapóźnieniu, niedorozwoju czy peryferyjności, ale wyrasta z różnicy i nabiera pozytywnej, autotelicznej tożsamości. W zerwaniu z uniwersalizmem pomocny dla subalternistów okazał się programowo antyesencjalistyczny poststrukturalizm.

Jak dowodzi Vivek Chibber, czołowy krytyk subalternistów, całe ich przedsięwzięcie wywodzi się z inaugurującego tekstu historyka Ranajita Guhy. Właściwie sprowadza się ono do zakwestionowania użyteczności europejskiego uniwersalizmu w jego marksistowskim wariancie. Guha, zainspirowany Gramscim, zadał pytanie

[175] A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 615.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

o to, czy w Indiach wykształciła się inkluzywna kultura polityczna, jego zdaniem typowa dla krajów rozwiniętego kapitalizmu, w której klasa dominująca – burżuazja – zabezpiecza swoją pozycję nie przez opresyjną dominację, lecz przez hegemonię kulturową, która oferuje klasom podporządkowanym przynależność do wspólnoty narodowej zbudowanej na konsensualnym, liberalno-demokratycznym porządku politycznym. Indyjski badacz udzielił na to pytanie negatywnej odpowiedzi[176].

Uzasadniał ją tym, że kapitalizm najwidoczniej nie zrealizował na peryferiach swojej uniwersalizującej misji. W Europie Zachodniej, która była dla Guhy kolebką kapitalistycznego sposobu produkcji, stosunki społeczne zostały przekształcone w postępowym kierunku: przedkapitalistyczne hierarchie zostały zniesione, wprowadzono powszechną równość wobec prawa, wykształcono demokratyczną wspólnotę narodową, oddzielono Kościół od państwa, zrównano pozycję kobiet i mężczyzn, usunięto zaszłości historyczne uświęcone tradycją i zabobonami itd. Ta sztuka nie powiodła się natomiast w krajach takich jak Indie.

Guha wysnuł z tego rozdźwięku między dwiema trajektoriami kapitalizmu tezę o niepełnej uniwersalizacji kapitału na peryferiach. Skoro w Indiach nie udało się stworzyć demokratycznego porządku na wzór zachodni, oznacza to – twierdził historyk – fiasko uniwersalizacji. Kto za to odpowiada? Skoro na Zachodzie to burżuazja musiała narzucić liberalno-demokratyczną ideologię, która korespondowałaby z kapitalistycznym sposobem produkcji, to fakt, że rozwojowi kapitalizmu w Indiach nie towarzyszyło zwycięstwo tej ideologii, świadczy o słabości rodzimej burżuazji, a więc o niespełnieniu jej historycznej misji[177]. Burżuazja w Indiach ma sprawować dominację bez hegemonii, to znaczy ma uzyskiwać korzyści ekonomiczne, ale bez obowiązywania typowej dla niej kultury politycznej. Teza Guhy o niepełnej uniwersalizacji kapitału wyznaczyła szlak następnym pracom subalternistów.

---

[176] V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York–London 2013, s. 43–53.

[177] Ibidem, s. 46–49.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Najpełniej rozbudował ją Dipesh Chakrabarty. W książce *Prowincjonalizacja Europy* dowodził, że globalny kapitalizm rozszczepił się na Historię I i Historię II[178]. W tym podziale Historia I opisuje rozprzestrzenianie się pracy abstrakcyjnej, jest czysto ekonomiczna, odpowiada za globalną uniwersalizację kultury kapitalistycznej. Historia II odnosi się natomiast do zjawisk, które stają na drodze postępom Historii I. Zawiera ona różnice kulturowe, partykularyzmy, które – choć nie dają się sprowadzić do pracy abstrakcyjnej – mimo wszystko ułatwiają kapitalistom ekstrakcję wartości dodatkowej w odniesieniu do takich wzorców produkcyjnych, które nie mogłyby się utrwalić na Zachodzie, gdzie dominuje Historia I (na przykład podział kastowy, konflikty religijne). Z owego rozszczepienia historii kapitalizmu Chakrabarty wywnioskował, że należy sprowincjonalizować europocentryczną teorię społeczną, ponieważ jej pojęcia nie opisują w całości przekształceń kapitalizmu w państwach, w których nader istotną rolę odgrywa Historia II.

O dowartościowanie różnicy kulturowej upominał się także Partha Chaterjee, którego badania nad oporem chłopów indyjskich wykazały, że ich praktyki w dużej mierze są inspirowane przez lokalne tradycje i nie wyrażają się w zsekularyzowanym języku polityki, ich tożsamości zbiorowe nie przypominają zaś form typowych dla europejskich ruchów pracowniczych[179]. Z tego należało, zdaniem Chaterjee, wyprowadzić wniosek o niesprowadzalności oporu do uniwersalnych kategorii. Walkom społecznym towarzyszy wielość partykularnych motywacji, ich działania są animowane przez lokalną pamięć zbiorową, dziedziczone tradycje, wierzenia, normy – na peryferiach nie istnieje wobec tego żaden rodzaj uniwersalnej walki klas, a jedynie mozaika niesprowadzalnych do siebie aktów, które uaktywniają się raczej w kontrze do konkretnie wyrządzanych niesprawiedliwości. Nawet opór nie zawsze artykułuje się jako walka z niesprawiedliwością społeczną – może się on wyrażać jako wola respektowania odwiecznych praw czy nienaruszania tabu.

[178] D. Chakrabarty, op. cit., s. 59–90.
[179] V. Chibber, op. cit., s. 153–154.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wspólnym postulatem głoszonym przez subalernistów jest konieczność odejścia od europejskiego uniwersalizmu z uwagi na jego europocentryzm. Zarówno marksizm, jak i liberalna historiografia indyjska grzeszą naiwnie progresywistycznym, optymistycznym historycyzmem, który wyposaża kapitalizm w misję uniwersalną. Jeśli misja ta nie znajduje ziszczenia poza Europą, na peryferiach, to trzeba uznać, że ma ona ograniczone, a nie uniwersalne zastosowanie. Jeśli na Wschodzie postępy kapitalizmu rozbiły się o różnicę kulturową, jeśli to ona utrudniła wykształcenie się silnej burżuazji i masowego proletariatu, to różnicę tę należy przestać traktować jako nietypową aberrację, lecz wyposażyć ją w nowe, partykularystyczne narracje.

Projekt ten, który Chakrabarty określił jako „prowincjonalizację Europy", polegał zatem na wykazaniu, że rzekomo uniwersalne kategorie teoretyczne wyrastają z bardzo określonego, lokalnego i typowego dla doświadczenia XIX-wiecznego industrialnego kapitalizmu kontekstu europejskiego i wobec tego nie mogą mieć pełnego zastosowania w realiach, które są obce w odniesieniu do rzeczywistości społecznej wykształconej w Europie Zachodniej[180]. Dla Chakrabarty'ego europejski uniwersalizm napotyka swoje granice i wprawdzie przekracza je, ale nie dzieje się to na zasadzie progresywistycznego znoszenia różnicy, a raczej przez translację z poziomu Historii I na lokalnie zakorzenioną Historię II[181]. To właśnie ów przekład kulturowy sprawia, że państw takich jak Indie nie można postrzegać jako realizujących identyczną ścieżkę rozwojową jak kraje Europy Zachodniej. Ich trajektoria nie jest opóźniona – to by zakładało, że przebiega ona tylko na osi Historii I – lecz autonomiczna. Uniwersalizująca historia I – akumulacja kapitału – wpływa na partykularną Historię II, ale nie ma tu mowy o determinacji tej drugiej przez tę pierwszą.

W swojej wyczerpującej krytyce tez subalternistów Chibber zarzucił im apologetykę europejskiego kapitalizmu i wiarę w jego wyzwolicielskie inklinacje. Subalterniści, stwierdziwszy, że realnie ist-

[180] D. Chakrabarty, op. cit., s. XIV–XVI.
[181] Ibidem, s. 21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niejący kapitalizm nie prowadzi do realizacji emancypacyjnego uniwersalizmu, porzucili wszelkie uniwersalistyczne kategorie, w konsekwencji odnowili myślenie w kategoriach pozaeuropejskich partykularyzmów, co doprowadziło ich na pozycje esencjalistyczne, ocierające się zdaniem Chibbera o stereotypy znane z propagandy kolonialnej (Zachód–Wschód, wolność–despotyzm, rozwój–tradycja)[182].

Błąd subalternistów, skutkujący porzuceniem uniwersalizmu, wynika według autora *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* z przyjęcia wyidealizowanego obrazu przemian społecznych na Zachodzie i heroicznych narracji o postępie niesionym przez europejski uniwersalizm poza Europą. Subalterniści posługują się wyobrażeniem Europy rozpowszechnionym od oświecenia na potrzeby uprawomocnienia jej agresywnego, kolonizatorskiego uniwersalizmu – Chibber nazywa to wyobrażenie „hiperrealną Europą"[183]. Każe to postkolonialnym teoretykom wierzyć w punkcie wyjścia w globalne emancypacyjne przeznaczenie europejskiej kapitalistycznej nowoczesności. Subalterniści przyjmują rozpowszechnione przez myśl liberalną ujęcie zachodnich rewolucji politycznych i przemysłowych jako niosących postęp i dobrobyt. Niewiele zmienia to, że przyjmują ten punkt widzenia za pośrednictwem zachodniego marksizmu. Główne nurty marksizmu zaakceptowały bowiem progresywistyczną wykładnię roli burżuazji i struktur przemysłowych. Z liberalizmem poróżniło je to, że dalszego postępu upatrywały nie w cementowaniu burżuazyjnego porządku, ale w sprzecznościach, jakie on wytwarzał – wyzysku klasowym, wytwarzaniu fabrycznego proletariatu i generowaniu kryzysów gospodarczych. Subalterniści, stwierdzając w swoich badaniach, że skoro w Indiach nie zaistniały ani przemiany opisywane przez autorów burżuazyjnych, ani te prognozowane przez marksistów, to najwidoczniej europocentryczna teoria społeczna nie pozwala ukazać lokalnego kontekstu.

Tymczasem, replikuje Chibber, progresywistyczne ujęcie kapitalizmu i nowoczesności nie opisuje w trafny sposób nawet histo-

[182] *How Does the Subaltern Speak? An Interview with Vivek Chibber*, w: *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, ed. R. Warren, London–New York 2016.

[183] V. Chibber, op. cit., s. 127–129.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

rii Europy. Odgrywa ono bowiem rolę ideologiczną – ma uzasadniać gwałtowne i kosztowne społecznie przemiany, widząc w nich nieuchronny postęp wiodący do powszechnego dobrostanu. Tymczasem kapitalizm nawet w Europie Zachodniej nie posuwał się do przodu jak niczym niezmącony postęp. Mierzył się z licznymi partykularnymi barierami i strategiami klasowego, i nie tylko, oporu. Jeśli wytworzył to, co Guha nazwał inkluzywną kulturą polityczną, to stało się to nie w wyniku zdławienia partykularyzmów przez Historię I, ale – przeciwnie – na skutek oporu podporządkowanych. Wobec tego to nie kapitalizm „cywilizuje" stosunki społeczne, ale jest „cywilizowany" przez antagonizmy, które roznieca.

Tym, co według Chibbera uniwersalizuje kapitalizm, nie jest żaden określony model społeczny – rozwinięte, liberalno-demokratyczne społeczeństwo kapitalistyczne z inkluzywną kulturą polityczną – ale po prostu kapitał[184]. A uniwersalizacji kapitału zawsze i wszędzie towarzyszą tendencje, które wychwycili w Indiach subalterniści: umacnianie hierarchii, zagospodarowywanie obskurancckich tradycji, poszukiwanie pracy niewolnej czy dążenie raczej do dominacji niż do hegemonii. Uniwersalizacja kapitału charakteryzuje się zatem wytwarzaniem centrów i peryferii. Sprzeciw wobec takiej geografii kapitalizmu nie może opierać się na strategiach podsuwanych przez subalternistów: na esencjalizowaniu różnic, na złudzeniu, że istnieje jakieś partykularne zewnętrze kapitalizmu, które nie podlega tym samym procesom co wnętrze systemu. Takie postawienie sprawy sprawia, że krytyka postkolonialna zatacza koło: wychodząc od spostrzeżenia, że nie istnieje żadne „orientalne" doświadczenie separujące Wschód od Zachodu, ostatecznie prowadzi do wniosku, że uniwersalizm jest z konieczności europocentryczny, a Wschód potrzebuje własnych kategorii pojęciowych.

Chibber wysoko ceni badania subalternistów nad konkretnymi fenomenami definiującymi świat podporządkowanych w Indiach, jednakże nie uważa, by uzasadniały one wniosek o konieczności porzucenia uniwersalnej teorii społecznej. Przeciwnie, tym, co te badania oferują, jest wypracowanie pełniejszej teorii globalnego kapitali-

[184] Ibidem, s. 227–228.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zmu, snutej z perspektywy peryferyjnej. Uwzględnienie spostrzeżeń subalternistów odnośnie do tego, że kapitalizm nie generuje sam z siebie emancypacji, że zaostrza relacje władzy i nierówności, że opór wobec niego jest zawsze „zanieczyszczony" naleciałościami innymi niż naleciałości klasowe, pozwoliłoby na trafniejszą konceptualizację kapitalizmu w każdej części świata, również w Europie.

Jako teoretyczną podbudowę dla takiego rewizjonistycznego projektu stawiającego w centrum zainteresowania podporządkowanych – zarówno na Zachodzie, jak i poza nim – Chibber stawia postulat, by mówić o dwóch uniwersalizmach[185]. Pierwszy to uniwersalizm kapitału. Upowszechnianie prawa wartości w pomiarze pracy nie prowadzi – jak chciał Chakrabarty – do rugowania partykularnych form pracy przez stosunki rynkowe, ale – przeciwnie – dostarcza kapitalistom bodźców do poszukiwania taniej, w tym niewolnej i przymusowej pracy. Wszelkiego rodzaju uzasadnienia religijne, kastowe, rasowe, płciowe itp. okazują się w pełni kompatybilne z uniwersalistycznym pędem kapitału do obniżania kosztów pracy.

Uniwersalizmowi kapitalistycznemu przeciwstawiałby się uniwersalizm świata pracy. Wyraża się on przez opór wobec zwiększającego się wyzysku i wykorzystuje to, że kapitalizm wzajemnie uzależnia od siebie położenie robotników w innych częściach świata. To dopiero dzięki temu oporowi możliwy jest postęp społeczny, który subalterniści błędnie przypisali kapitalizmowi jako takiemu. Badania subalternistów nad oporem klas podporządkowanych można potraktować jako empiryczne uzasadnienie tezy o starciu dwóch uniwersalizmów. Najpierw jednak subalterniści musieliby się pozbyć hiperrealnego wyobrażenia na temat europejskiego uniwersalizmu i uznać, że w Europie, podobnie jak w Indiach, konsensualny porządek polityczny czy bojowy, zorganizowany świat pracy nie były dziełem burżuazji, lecz walk społecznych prowadzonych przez grupy nieuprzywilejowane, które w równej mierze korzystały w tych walkach z argumentów nowoczesnych ideologii, co z bardziej tradycyjnych źródeł, również tych o charakterze lokalnym, mistycznym czy folklorystycznym. W interpretacji Chibbera krytyka europejskiego

[185] Ibidem, s. 202–205.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uniwersalizmu przeprowadzona przez subalternistów jest klasycznym przykładem wylania dziecka z kąpielą. Gdyby indyjscy badacze wyzbyli się hiperrealnego konceptu Europy, ich własne badania mogłyby przysłużyć się pozytywnemu wykorzystaniu różnic kulturowych do krytyki, która pogłębiałaby europejski uniwersalizm zamiast prowadzić do jego destrukcji.

Strategiczny uniwersalizm

By jednak zrównoważyć niekorzystny obraz Subaltern Studies, jaki wyłania się z krytyki Chibbera, warto wspomnieć, że to z obozu subalternistów wyszło pojęcie „strategicznego esencjalizmu", które stwarza podstawy do postkolonialnej rewizji uniwersalizmu.

Strategiczny esencjalizm wywodzi się z prac Gayatri Chakravorty Spivak. W głośnym artykule *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* filozofka próbowała przekroczyć alternatywę europejskiego uniwersalizmu i jego postkolonialnej krytyki rozwijanej przez subalternistów[186]. Autorka *Krytyki postkolonialnego rozumu* obu perspektywom zarzuciła uwikłanie w reprezentacjonizm, który jej zdaniem wymaga dekonstrukcji. Problem z reprezentacją podporządkowanego innego nie polega jedynie na tym – jak chcieliby subalterniści – że nie może on przemówić w idiomie europocentrycznej teorii, wobec czego konieczne byłoby znalezienie jakichś oryginalnych środków wyrazu zapewniających autentyczną reprezentację[187].

Z drugiej strony zachodni poststrukturaliści – z Foucaultem i Deleuze'em na czele – dopuszczają się sprytnej manipulacji, w której deklaratywnie „postreprezentacjonistyczny słownik skrywa w gruncie rzeczy esencjalistyczny program"[188]. Fetyszyzując pozadyskursywne działania, które wymykają się władzy i reprezentacji, „intelektualiści zarazem prezentują siebie jako przezroczystych", to znaczy mówią w imieniu tych, którzy nie mogą przemówić. Spivak porównuje postępowanie poststrukturalistów do opinii, którą Marks wygłosił

[186] G. C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna" 2010, nr 24–25, s. 196–239.
[187] Ibidem, s. 211–213.
[188] Ibidem, s. 213.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

w *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, a dotyczącej politycznej roli chłopstwa: „nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani"[189].

Jednak założenie, że podporządkowani nie mogą reprezentować sami siebie i muszą być wobec tego re-prezentowani na jakimś metapoziomie przez intelektualistów, jest przez Spivak odrzucane. Dotyczy to zarówno indyjskich subalternistów, uprawiających historię oddolną, która ma na celu dotrzeć do doświadczenia podporządkowanych, jak i zachodnich filozofów poststrukturalistycznych, konstruujących podporządkowanych w sposób przypominający ustanawianie kolonialnego Innego Europy jako sfery szaleństwa[190] czy modnego na lewicy francuskiej „trzecioświatyzmu"[191].

Zdaniem Spivak subalterniści ponownie esencjalizują podporządkowanego, nawet jeśli najpierw zrywają z esencjalizmem zaprowadzonym przez historiografię kolonialną. Dla programowo antyesencjalistycznych poststrukturalistów podporządkowani inni powinni pozostać z kolei heterologiczni, co oznacza jednak, że Foucault czy Deleuze esencjalizują antyesencjalizm i – chcąc nie chcąc – czynią się jego autorytatywnymi rzecznikami. Spivak pokazuje, że ich propozycje filozoficzne okazują się niebezpiecznie zbieżne z praktykami kolonialnymi: postulat metodologiczny, by zerwać z abstrakcyjnym podmiotem humanizmu i badać jego wytwarzanie przez rozmaite rozproszone urządzenia wiedzy-władzy (szpitale, koszary, więzienia, szkoły, urzędy), dość trafnie koresponduje z przedsięwzięciem kolonialnym, które w heterogeniczny sposób produkuje podporządkowanego Innego, niezdolnego do reprezentowania samego siebie. A jak stwierdza Spivak w innym tekście: „Centrum jest zawsze tworzone na bazie własnej marginalności"[192], co w tym przypadku oznaczałoby, że ci intelektualiści, którzy z największą determinacją zwalczają pozycję intelektualisty uniwersal-

[189] K. Marks, *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 309.

[190] G. C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 208–210.

[191] Ibidem, s. 217.

[192] G. C. Spivak, *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011, s. 56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nego, nader często sami nimi zostają[193]. Czy to nie dlatego French Theory odniosła tak piorunujący sukces w globalnej akademii?

Dla Spivak reprezentacja jako taka jest niemożliwa. Filozofka odrzuciła Gramsciański program konstruowania homogenicznej woli zbiorowej, która byłaby zdolna efektywnie reprezentować wszystkich, którzy z jakichś względów podlegają wykluczeniu. Zamiast tego zaproponowała, by pojęcie podporządkowanego Innego zarezerwować dla „czystej heterogeniczności przestrzeni dekolonizowanych"[194]. Dla jej przedsięwzięcia teoretycznego główną inspirację stanowiła Derridiańska dekonstrukcja. Sposób, w jaki odczytuje ona pojęcie reprezentacji w *18 brumaire'a*, jest zgodny z logiką suplementu wychwyconą przez Derridę. Marks używa dwóch terminów, gdy pisze o reprezentacji: *vertreten* oznacza „zastępować coś", „zabierać głos za kogoś", podczas gdy *darstelling* znaczy „przedstawiać" – czyli występować nie zamiast kogoś, ale w czyimś imieniu[195]. Te dwa odmienne przypadki rozpoznaje Spivak w neogramscianizmie subalternistów, w którym podporządkowanych innych ma reprezentować zbiorowa wola wyrażana przez instytucje uczestniczące w hegemonicznym wiązaniu i w poststrukturalizmie, gdzie reprezentacja artykułuje się przez opór i walkę, a nie przez mowę – chyba że jest to mowa zachodniego intelektualisty, który ma uczynić pozadyskursywną sprawczość podporządkowanych zauważalną.

Niemożliwość reprezentacji została przez Spivak zademonstrowana na przykładzie kontrowersyjnego hinduskiego rytuału Sati, któremu oddawały się wdowy: w ramach ceremonii pogrzebowej męża decydowały się one na samospalenie[196]. Kobiety miały do dyspozycji dwa dyskursy, które w równej mierze pozbawiały ich głosu. Brytyjski dyskurs kolonialny postulował bezwarunkową wolność osobistą kobiet w stosunku do zmarłego męża, podczas gdy autochtoniczna polityka broniła rytuału, o ile wdowa oddawała mu się dobrowolnie.

---

[193] Ibidem, s. 14.
[194] G. C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 238.
[195] Ibidem, s. 204–205.
[196] Ibidem, s. 223–233.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W swojej analizie Spivak usiłowała pokazać, że w obu przypadkach postawa kobiety trzecioświatowej podlega esencjalizacji: albo jest ona ofiarą – jak pisze – „brązową kobietą, którą biali mężczyźni chcą uratować przed brązowymi mężczyznami", albo – jeśli bierze udział w Sati – dysponuje wolną wolą. Przykład Sati posłużył Spivak jako argument uzasadniający tezę, że podporządkowany inny nie może przemówić, a zatem wszelkie historie oddolne, próbujące uzupełnić historię oficjalną o wyparte czy nieme głosy ofiar, są skazane na teoretyczną porażkę. Niemożliwe jest dotarcie do jakiegokolwiek autentycznego, źródłowego doświadczenia, jeżeli punktem odniesienia jest historiografia kolonialna. Imperializm niszczy autochtoniczne kultury i nadaje ich pozostałościom własne znaczenia. Nie istnieje możliwość wypełnienia pozytywną treścią tego, co negatywne w binarnych opozycjach: skolonizowany istnieje jako produkt historiografii kolonizatora, jako podlegający esencjalizacji Inny, w którym zostają zatarte wszystkie różnice obecne w indyjskim społeczeństwie. Afirmacja tej heterogeniczności, dokonywana przez zachodnich filozofów pochodzących z państw kolonialnych, również jest niepokojącym nadużyciem: zawłaszczaniem tej aporetycznej sytuacji, które zapewnia im możliwość mówienia w imieniu Innego.

Mimo wszystko stanowisko zajęte przez Spivak nie było destrukcyjne dla reprezentacji politycznej jako takiej. Chociaż filozofka nie uznaje esencjalizmu i twierdzi, że wszystkie tożsamości są wynikiem konstruktywizmu, a zatem mogą być zdekonstruowane, to jednak w społecznej praktyce kategorie esencjalizujące znajdują się w obiegu[197]. Wobec tego jeśli grupy podporządkowane stają się przedmiotem esencjalizmu, na który nie mają wpływu – są nazywane na przykład kobietami, niepełnosprawnymi czy bezrobotnymi – to strategicznie rozsądnym wyborem politycznym może być prowizoryczna akceptacja esencjalizmu w celu przeciwstawienia się negatywnym skutkom społecznym, jakie ten pociąga za sobą. Spivak podaje przykład strategicznego użycia symbolicznego (i dosłownego) obrzezania kobiet jako zakreślenia miejsca kobiecego pożąda-

[197] S. Morton, *Gayatri Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Routledge 2002, s. 126–127.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nia, na które wszystkie dotknięte tą operacją podmiotowości mogą odpowiedzieć wspólnym oporem: „w ramach antyseksizmu strategiczny wybór polega dziś na przykład na przyjęciu esencjalizmu genitalnego”[198].

W strategicznym użyciu walka toczy się o zmianę negatywnych czy stereotypowych znaczeń powiązanych z danym esencjalizmem albo o zniesienie lub osłabienie wykluczeń, które są do niego przypisane. Zasadniczym celem dla Spivak musi być jednak dekonstrukcja esencjalizmów i ich przekroczenie. Filozofka motywuje to tym, że esencjalizacja różnic i tożsamości sprzyja budowaniu wspólnoty politycznej opartej na nieprzekraczalnych podziałach, zdominowanej przez wrogie partykularyzmy. Każdorazowy wybór esencjalizmu, jego zakresu i treści musi być kwestią strategii. Myślicielka wyraźnie zdystansowała się od wszelkich prób nieuprawnionego wykorzystywania jej teorii do legitymizowania ekskluzywistycznych, wykluczających wspólnot i tożsamości[199]. Z drugiej strony podkreślała, że moment esencjalizacji jest nieunikniony[200], a wobec tego formę esencjalizmu trzeba wybierać strategicznie z gotowością do porzucenia jej w przyszłości.

Pojęcie strategicznego esencjalizmu, który u Spivak pełni funkcję defensywną, interesująco przekształcił politolog Boris Buden. Zdaniem tego autora podstawowy problem, jaki krytycy uniwersalizmu mają z tym pojęciem, polega na jego założonym esencjalizmie:

> To, co w modernizmie było uważane za uniwersalne, w postmodernizmie stało się specyficzną, partykularną własnością. Mówiąc ściślej, w postmodernizmie każda uniwersalna pozycja została skonfrontowana ze swoim zewnętrzem, z którym znajdowała się w relacji władzy, bez względu na to, czy był to antagonizm otwarty, walka o hegemonię czy o uznanie. To dlatego, przykładowo, uniwersalność Zachodu została podważona przez skolonizowanego. Czarnoskóra osoba udowodniła, że znajduje się na zewnątrz teraz już partykularnej, zachodniej uniwersalności; innymi słowy, ten uniwersalizm okazał się biały i rasistowski.

198 G. C. Spivak, *Strategie postkolonialne*, s. 19.
199 Eadem, *Other Asias*, Malden 2008, s. 260.
200 Eadem, *Strategie postkolonialne*, s. 69.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> Proklamowana uniwersalność klasy robotniczej doświadczyła czegoś podobnego. Także okazała się głównie męska i patriarchalna przez wykluczenie kobiet[201].

Uniwersalizm okazuje się więc w rzeczywistości partykularyzmem, który rości sobie prawo do powszechności. Jednak rezygnacja z uniwersalizmu skutkuje afirmacją partykularyzmu, a w stosunku do tego ostatniego zarzut esencjalizmu jest jeszcze bardziej zasadny, ponieważ partykularyści nawet nie udają, że troszczą się o pokonywanie barier i wykluczeń między wspólnotami czy tożsamościami. Odpowiedzią na ten impas mogłoby być zatem opracowanie nieesencjalistycznego uniwersalizmu. Chociaż jest to zadanie niemożliwe – każdy uniwersalizm musi być wyposażony w jakąś treść, a więc musi z konieczności osuwać się w partykularyzm – Buden postuluje, by zrealizować je w prowizoryczny, umowny sposób. Podobny do tego, w jaki Spivak przekształciła pojęcie esencjalizmu.

Tak jak strategiczny esencjalizm zakłada, by grupy, które się nim posługują, robiły to świadome nieprzekraczalnych różnic między nimi i nie przywiązywały się do żadnego esencjalizmu na stałe, zapewniając warunki do komunikacji, które pozwolą w danym momencie ów esencjalizm zrewidować lub odrzucić, tak też w strategicznym uniwersalizmie chodziłoby o to, by zbudować pozytywną, większościową tożsamość, która stanie się nośnikiem progresywnej zmiany, ale jednocześnie nie pozwolić na to, by tożsamość ta została utrwalona i znaturalizowana[202].

Pluralizowanie uniwersalizmu

Dlaczego system kapitalistyczny, wbrew przewidywaniom Marksa i Engelsa z *Manifestu komunistycznego*, odstąpił od wytworze-

---

[201] B. Buden, *Strategic Universalism. Dead Concept Walking. On the Subalternity of the Critique Today*, http://eipcp.net/transversal/0607/buden/en (dostęp: 15.03.2018).

[202] H. Gürses, *From Reason to Common Sense. Towards a Critique of Universalism*, http://eipcp.net/transversal/0607/guerses/en (dostęp: 15.03.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nia uniwersalizmu? To pytanie, które w debacie postkolonialnej było stawiane z pozycji peryferii, w bardziej ogólnych ramach zadali Immanuel Wallerstein i Étienne Balibar w książce *Race, Nation, Class*. Praca ta była dość nietypowym wspólnym przedsięwzięciem, ponieważ każdy z autorów udzielił innej odpowiedzi na wyjściowy problem. Jednak tym, co połączyło amerykańskiego socjologa i francuskiego filozofa, były trzy wyjściowe rozpoznania, które pomagały postawić zagadnienie uniwersalizmu w nowej perspektywie. Po pierwsze, nie istniał, ich zdaniem, jeden, autentyczny, wszechobejmujący uniwersalizm, istniały jedynie liczne i konkurencyjne roszczenia do uniwersalności. Po drugie, uniwersalizm i partykularyzm nie występują ze sobą w nieprzezwyciężalnej opozycji, lecz przemawiają za swoim pośrednictwem: to, co partykularne, aspiruje do uniwersalności, a to, co uniwersalne, zasadza się na pewnej partykularności. Wreszcie, po trzecie, system kapitalistyczny opiera się wprawdzie na uniwersalizacji kapitału, ale organizuje akumulację, wysługując się rozmaitymi partykularyzmami, które pomagają ustanawiać hierarchie klasowe i statusowe. Hierarchie niezbędne ku temu, by mógł trwać kapitalistyczny wyzysk.

Od uniwersum do pluriwersum

Wallerstein analizował problem uniwersalizmu w ramach rozwijanej przez siebie teorii systemu-świata. Pokazywał, że chociaż kapitalizm jako pierwszy w dziejach reżim akumulacji stwarza materialną podbudowę pod wyłonienie się rzeczywistego uniwersalizmu – zjednoczonej, egalitarnej wspólnoty ludzkiej – to jednocześnie nie może obejść się bez wyzysku klas pracujących i bez zjawiska nierównej wymiany między krajami centrum, półperyferiami i peryferiami[203]. Partykularyzmami, które okazują się dla kapitalizmu funkcjonalne, są nacjonalizm, rasizm i seksizm. Nacjonalizm pozwala reprodukować hierarchie między państwami i segmentować siłę roboczą. W realizacji tego drugiego zadania wspomagają go rasizm i seksizm, które przyczyniają się do dewaluacji wartości pracy ludności nie-białej i ko-

[203] I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów*, s. 27.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

biet[204], w tym nieopłaconej pracy domowej[205]. Te trzy partykularyzmy stanowią według Wallersteina zaprzeczenie uniwersalistycznej na pozór ideologii burżuazyjnej, która stała się ideologią dominującą, począwszy od politycznych rewolucji końca XVIII wieku[206]. Jednak powszechna wolność, równość i braterstwo nie mogły się zrealizować wcale nie dlatego, że na drodze stanęły im przednowoczesne przeżytki w postaci partykularystycznych ideologii. Podziały klanowe, wyznaniowe czy przedkapitalistyczny patriarchat i rasizm odgrywają oczywiście rolę hamującą postęp uniwersalizacji wolności, równości i braterstwa, ale Wallerstein podkreśla, że istotniejsze jest to, do jakiego stopnia to uniwersalizm ideologii burżuazyjnej przyczynia się do rozpowszechniania nacjonalizmu, seksizmu i rasizmu. Dzieje się tak za sprawą ideologii merytokratycznej. Jest ona uniwersalizmem burżuazji, dominującej klasy w kapitalistycznym systemie-świecie, która deklaratywnie dąży do tego, by znieść nierówności oparte na arbitralnych przywilejach, a nie na osiągnięciach. Jednak merytokracja skrywa to, że dostarcza jedynie wspólnej miary do porównywania i szeregowania partykularyzmów: szlachetne urodzenie, płeć męska czy biel są konwertowane na uznane kapitały poświadczane dyplomami i wymiernymi sukcesami[207].

Rozdźwięk między ideałem równości a rzeczywistymi nierównościami w kapitalizmie rodzi zapotrzebowanie na różne kompensacyjne ideologie, które zabiegają o zajęcie pozycji uniwersalizmu. Wchodzą one ze sobą w konflikt, który potencjalnie jest totalny, ponieważ światopoglądy, które aspirują do miana jedynie obowiązujących, nie mogą tolerować siebie nawzajem. „Wyścigi uniwersali-

[204] Ibidem, s. 61–64.

[205] I. Wallerstein, J. Smith, *Gospodarstwa domowe jako instytucja gospodarki-świata*, przeł. J. Maciejczyk, „Recykling Idei" 2012, nr 13, s. 36–48; I. Wallerstein, *Struktury gospodarstw domowych a formowanie się siły roboczej w kapitalistycznej gospodarce-świecie*, przeł. M. Starnawski, „Recykling Idei" 2012, nr 13, s. 49–53.

[206] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004, s. 140–148.

[207] Idem, *The Ideological Tensions of Capitalism. Universalism versus Racism and Sexism*, w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London–New York 1988, s. 31–32.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zmów"[208], jak nazywa je Wallerstein, skutkują urastaniem w siłę reakcyjnych partykularyzmów o obronnym charakterze. Niekiedy partykularyzmy te doznają przekształcenia i bronią one wówczas swoich racji, występując z roszczeniami uniwersalności. Fałszywość tych roszczeń jest demaskowana, ilekroć określony uniwersalizm sprzeniewierza się złożonej obietnicy i daje się poznać jako ukryty partykularyzm. To sprawia, że w obiegu znajduje się ciągle wielość rywalizujących uniwersalności:

> „Wielość uniwersalizmów" to oczywiście oksymoron. „Uniwersalizm" z założenia ma się odnosić do poglądu, że istnieją prawa i prawdy, które odnoszą się do wszystkich ludzi, grup i historycznych systemów społecznych niezależnie od czasu i miejsca. Oznacza on zatem jedyność, wyjątkowość i jedność. Czy możliwe są wielorakie wersje jedynego? […] Oczywiste wydaje się, że mamy do czynienia z wieloma uniwersalizmami zarówno na poziomie wspólnotowych, społecznych roszczeń, jak i w świecie twierdzeń naukowych. Możemy jak najbardziej, znajdując się w ramach jednego z tych roszczeń, odrzucać inne jako ewidentnie fałszywe czy też co przynajmniej wadliwie skonceptualizowane, co zresztą ma dość często miejsce[209].

Wallerstein bierze pod uwagę hipotezę, że uniwersalizm nieskażony partykularyzmami może okazać się wytworem globalnej kapitalistycznej gospodarki-świata, która połączyła ze sobą los całej ludzkości i oparła go na strukturalnych współzależnościach. Przepracowanie ich hierarchicznego charakteru może przyczynić się do wyłonienia formy jednego świata, uwolnionej od partykularyzmów. W realizacji takiego zadania mogłyby dopomóc przede wszystkim sojusze między rozproszonymi ruchami antysystemowymi[210].

Z wyłanianiem się autentycznego uniwersalizmu mamy do czynienia w wyjątkowych momentach wrzenia. Na co dzień uniwersalizm jest dla Wallersteina nade wszystko retoryką władzy: ideolo-

---

[208] Idem, *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein_we.htm (dostęp: 11.03.2018).

[209] Ibidem.

[210] G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Anti-Systemic Movements*, London–New York 1989.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

gią skrywającą swój partykularyzm, działającą w interesie silnych przeciwko słabszym[211]. Chociaż Wallerstein przyznaje, że każda kultura wykazuje tendencję do uniwersalizacji swoich norm, to obecnie mamy do czynienia z sytuacją, w której „zmagania między uniwersalizmem europejskim a powszechnym są centralną walką ideologiczną współczesnego świata"[212]. Europocentryzm wykreował trzy założenia, które zostały narzucone jako normy obowiązujące w systemie-świecie: konieczność obrony praw człowieka i szerzenia demokracji, w imię której państwa zachodnie są skłonne „interweniować" militarnie; postrzeganie historii świata w kategoriach zderzeń uniwersalnej cywilizacji zachodniej z partykularnymi kulturami, które muszą zostać zmodernizowane; traktowanie gospodarki światowej jako podporządkowanej akumulacji kapitału. W efekcie europejski uniwersalizm przyczynia się do narzucania militarnych, politycznych, kulturowych i gospodarczych rozwiązań, które podtrzymują światowe nierównowagi i stoją na drodze realizacji prawdziwego, antykapitalistycznego uniwersalizmu.

Jednak obok horyzontu kompletnej emancypacji – obalenia istniejącego systemu-świata przez ruchy systemowe, nowe wcielenie Marksowskiej klasy uniwersalnej – Wallerstein poszukuje również perspektyw na realizację bardziej szczątkowych i ograniczonych uniwersalizmów. Obecny kryzys kapitalizmu, w którym system mierzy się z poważnymi barierami dalszej akumulacji – środowiskiem, niedoborem taniej siły roboczej i wzrastającymi wydatkami socjalnymi w skali ludzkości – miałby być dogodną okazją na wyłonienie się współistniejących uniwersalizmów przyczyniających się do budowy wielobiegunowego świata. Mówiąc o „pluralistycznym uniwersalizmie"[213], Wallerstein ma na uwadze scenariusz różny zarówno od dominacji jednego (fałszywego) uniwersalizmu, jak i od rozplenienia się i wrogich wobec siebie partykularyzmów.

---

[211] F. Nowicki, *Cztery poziomy krytyki europejskiego uniwersalizmu*, „Nowa Krytyka" 2016, nr 37, s. 41.

[212] I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 13.

[213] Idem, *Analiza systemów-światów*, s. 39.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wallerstein jest w tym miejscu nieco niekonsekwentny. Pisze bowiem albo o pluralistycznym uniwersalizmie[214], albo o wielości uniwersalizmów[215], a to przecież nie to samo. Wydaje się, że pokłada nadzieję w rozwiązaniu, w którym wiele światów koegzystuje ze sobą, a tym, co mediuje między nimi, jest jakiegoś rodzaju pluralistyczny uniwersalizm. W modelu tym różnice nie są wykorzystywane do ustanawiania i utrzymywania nierówności, ale zyskują możliwość swojej swobodnej ekspresji w przewidzianych ramach. Taka konkluzja budzi pewien niedosyt, ponieważ raczej omija napięcie między uniwersalizmem a partykularyzmem i przenosi je na inny poziom zamiast je rozwiązywać. Nie daje wskazówek na to, w jaki sposób zarówno mediujący pluralistyczny uniwersalizm, jak i mieszcząca się w jego zasięgu wielość uniwersalizmów miałyby uniknąć sprzeczności zachodzących w obecnie istniejącym systemie-świecie. Wallerstein okazuje się lepszym diagnostą realnie istniejącego uniwersalizmu niż teoretykiem uniwersalizmu w ogóle. Pod tym względem więcej ma nam do zaoferowania konceptualizacja wypracowana przez Balibara.

Desubstancjalizacja uniwersalizmu

Zasadnicza różnica między podejściem Wallersteina a stanowiskiem Balibara polega na tym, że o ile ten pierwszy rozróżnia uniwersalizm autentyczny i uniwersalizmy fałszywe, o tyle ten drugi ustala między nimi dekonstrukcyjną relację nierozstrzygalności. Mimo że uniwersalizm jest dla Balibara stanowiskiem tyleż niemożliwym, co koniecznym, to zasadniczo francuski filozof przypisuje mu istotną rolę w emancypacyjnej polityce. Mierzenie się z granicami europejskiego uniwersalizmu ma, jego zdaniem, przyczyniać się do pluralizowania uniwersalizmu i wzmacniania demokratycznej obietnicy.

Balibar opiera swoje odczytanie uniwersalizmu na poststrukturalistycznych przesłankach. Jego filozofia polityczna wychodzi od postfundacjonizmu – przekonania, że to, co społeczne, istnieje je-

[214] Ibidem.
[215] I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm*, s. 101.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

dynie jako rodzaj nie-całości, niemogącej nigdy w pełni się ze sobą utożsamić[216]. Ale jednocześnie Balibar zachowuje pewną rezerwę wobec politycznych reperkusji poststrukturalizmu[217]. Takie cechy poststrukturalizmu, jak nieufność do wszelkich form politycznych opierających się na zasadach reprezentacji, hierarchii lub stałości, fetyszyzowanie tego, co mniejszościowe, oddolne, spontaniczne czy umiłowanie wybuchowego radykalizmu, który nie przekłada się na skuteczność i nie dostarcza narzędzi do całościowej przebudowy społeczeństwa, nie wzbudzają jego entuzjazmu. Mierzenie się z granicami polityczności nie skutkuje u Balibara defetyzmem, ale odnową perspektyw emancypacyjnych. W roli owych granic występują tu przede wszystkim Europa (zarówno jako kontynent, jak i idea pozbawione obramowania) i uniwersalizm natrafiający w procesach transgresji na coraz to nowe partykularyzmy, które wstrzymują jego ruch i zmuszają go do redefinicji.

Swoje rozumienie uniwersalizmu Balibar wypracowuje w ramach rozliczeń z tradycją marksistowską, z której się wywodzi. Okazji dostarczył mu do tego właśnie dialog z Wallersteinem. Choć amerykański socjolog w swojej teorii systemu-świata wyszedł poza marksizm, to zachował jednak pewne esencjalizujące założenia charakterystyczne dla myśli Marksa i jego spadkobierców. Stąd w protokole rozbieżności, który spisał Balibar we wprowadzeniu do *Race, Nation, Class*, mowa o trzech operacjach desubstancjalizacji marksistowskiego z ducha uniwersalizmu, które usiłuje przeprowadzić francuski filozof. Te trzy operacje to: uniezależnienie uniwersalizmu od problematyki uniwersalizacji pracy abstrakcyjnej w światowej gospodarce; niezgoda na redukcję polityki do ekonomii; rezygnacja z myślenia w kategoriach zdeterminowanej z góry klasy uniwersalnej i misji uniwersalnej[218].

Balibar nie podważa trafności Wallersteinowskiej krytyki ekonomii politycznej kapitalizmu. Zgadza się z autorem *Końca świata,*

---

[216] O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 145.

[217] N. Hewlett, *Badiou, Balibar and Rancière. Re-thinking Emancipation*, London––New York 2010, s. 17.

[218] É. Balibar, *Preface*, w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race*, s. 4–8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jaki znamy, że akumulacja kapitału przybrała ramy globalne, do czego doprowadziła uniwersalizacja pracy abstrakcyjnej. A jednocześnie struktury wyzysku są organizowane przez funkcjonalne dla systemu partykularyzmy, zabezpieczające hierarchie i nierówności. Niemniej jednak, zdaniem Balibara, złudzeniem jest zakładać, że to ogólnosystemowa logika ekonomiczna determinuje obiektywne pozycje i interesy klasowe wraz z wyznaczonym im zadaniem przekroczenia kapitalizmu (przez klasę uniwersalną albo transnarodowe ruchy antysystemowe). W myśleniu o uniwersalizmie politycznym nie należy zdawać się na ruch uniwersalizacji kapitału. Takie postępowanie skutkowało tym, że marksizm zawierzył, że to kapitał wytworzy swoich grabarzy. Stąd brał się też wizerunek kapitalizmu jako systemu progresywnego i rewolucyjnego, pracującego na rzecz swojego zniesienia i przyszłego zjednoczenia ludzkości w finałowym akcie dziejów. Nawet jeśli marksiści, a także Wallerstein, podkreślali, że uniwersalizacja kapitału wytwarza swoje sprzeczności – partykularyzuje, wprowadza podziały społeczne – to zachowywali w mocy założenie, że w ten sposób powstaje gdzieś podmiot z uniwersalną misją.

Balibar odwraca porządek myślenia: zamiast zaczynać od struktur systemowych i rzutować ich logikę gospodarczą na to, co polityczne, swoim punktem wyjścia czyni namysł nad bazowym zadaniem, z jakim mierzy się każda złożona struktura społeczna. To zadanie wypracowania podzielanego sensu, który połączy zarówno klasy posiadające, jak i klasy wywłaszczone[219]. U źródeł każdego uniwersalizmu leży formalny egalitaryzm, który pomaga ustalić współdzielony sens mimo istnienia podziałów klasowych czy statusowych. Nie oznacza to jeszcze, że sens ten zabezpiecza egalitarny porządek. Może być on pełen antagonizmów i niesprawiedliwości, ale jego reprodukcja jest możliwa tylko dzięki internalizacji zasad przez klasy zdominowane.

A skoro tak, to zdaniem Balibara reprodukcja systemu-świata nie odbywa się drogą jakiegoś rodzaju chytrości rozumu ekonomicznego, który dostosowywałby sferę polityki do swoich wymo-

[219] Idem, *We, the People of Europe. Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton–Oxford 2004, s. 76.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

gów. Podczas gdy Wallerstein myśli o tym problemie dedukcyjnie („od ogółu do szczegółu"), Balibar podąża przeciwną drogą indukcyjną („od szczegółu do ogółu"), zwracając uwagę na to, jak wielość poszczególnych układów – uniwersalizmów funkcjonujących na poziomie lokalnym i organizujących relacje społeczne – niejako ubocznie i w dezorganizujący sposób wytwarza system-świat[220].

Każdy z tych cząstkowych uniwersalizmów jest manifestacją jakiejś partykularnej ideologii, ale też każda partykularna ideologia – jeśli chce zdobyć hegemonię – musi przemawiać w języku uniwersalizmu. Nawet orędownicy skrajnego partykularyzmu muszą odwoływać się do uniwersalnej misji, jaką mają do spełnienia[221]: rasista przemawia w imieniu doskonalenia całej ludzkości; męski szowinista – w obronie zdrowych relacji rodzinnych; a nacjonalista twierdzi, że wyzwolenie jego narodu przyczyni się do powszechnej emancypacji ludów.

Pokazując, że reprodukcję kapitalizmu zabezpiecza wielość układów, które legitymizują cząstkowe uniwersalizmy, Balibar zrywa w konsekwencji z esencjalistycznie rozumianymi klasami uniwersalnymi. Zamiast tego może pokazać, że uniwersalistyczne roszczenie staje się kwestią walki politycznej, a pole, na którym ta walka się toczy, nie jest dane – nie jest samo z siebie ani globalne, ani lokalne – lecz zależy od zasięgu tego uniwersalistycznego roszczenia i mobilizacji politycznych, które są przez nie wyzwalane.

Jeśli już próbować – po marksistowsku – wyprowadzać pozycje polityczne z ekonomicznego podziału pracy, to według Balibara kapitalizm nie przyczynia się wcale do stabilizacji tożsamości klasowych, ale raczej destabilizuje każdy układ, wystawia go na chwiejność i tymczasowość. Dzieje się tak zwłaszcza w obecnej elastycznej fazie kapitalizmu, gdy praca staje się coraz bardziej prekarna, a różnica między czasem pracy a czasem nie-pracy – zaciera się. Kapitalizm stanowi w tym ujęciu materialne podłoże dla wspomnianego już ważnego rozpoznania, którym posługuje się Balibar: niemoż-

[220] Idem, *Preface,* w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race*, s. 6.
[221] Idem, *Racism and Nationalism*, w: ibidem, s. 61.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

liwości tego, co społeczne[222]. Proces akumulacji dynamizuje przekształcenia pola politycznego: konieczność podstawiania następnych partykularyzmów w miejsce uniwersalizmu. To, czy będą one nośnikiem emancypacji, czy też regresu, nie jest gwarantowane niczym poza walką polityczną. Balibar pozbywa się ze swojej filozofii wszelkich marksistowskich podpórek, które by takich gwarancji dostarczały.

W efekcie uniwersalizm przestaje być przypisany do jakiejś z góry nadanej treści, która miałaby zaświadczać o jego autentyczności. W tekście *On Universalism* Balibar zwraca zresztą uwagę, że treść ta wykształca się zwykle w konfrontacji z jakimś określonym partykularyzmem, który ma zostać zanegowany[223]. Przykładowo uniwersalizm kosmopolitycznej burżuazji będzie występował przeciwko przywiązanym do ziemi feudałom; uniwersalistyczny internacjonalizm klasy robotniczej opowie się przeciwko dzielącym robotników państwom narodowym; uniwersalizm praw człowieka zakwestionuje hierarchiczny, pseudonaturalny porządek sprzed nastania nowoczesności. Skoro uniwersalizm jest zawsze kontekstowy, zakorzeniony w historyczno-społecznym konkrecie i w dyskursywnym pozycjonowaniu, jakie zajmuje wobec partykularyzmu, Balibar rezygnuje z prób przedstawienia „prawdziwego" uniwersalizmu. Skoro niedostępny jest eidetyczny, ponadczasowy, jeden dla wszystkich uniwersalizm, to należy przyjąć, że każdorazowo mamy do czynienia raczej z partykularyzmem roszczącym sobie pretensje do uniwersalności.

Wobec takiego rozpoznania można zająć dwa skrajne stanowiska, o których wspomina bliski Balibarowi Jacques Rancière[224]. Można uprawiać hermeneutykę podejrzeń, nastawioną na obnażenie ideologiczności uniwersalistycznych roszczeń partykularyzmu. W ten sposób postępują ci myśliciele, którzy wykazują na przykład, że prawa człowieka są w istocie prawami białych, dorosłych, hete-

[222] Ibidem, s. 7–8.

[223] É. Balibar, *On Universals. Constructing and Reconstructing Community*, New York 2020, s. 85.

[224] J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków 2008, s. 108.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

roseksualnych mężczyzn z klas posiadających albo że prawo własności służy zachowaniu dominacji klas posiadających nad klasami nieposiadającymi. Druga strategia, po stronie której opowiada się Rancière, miałaby na celu z rozpoznania o ograniczoności uniwersalizmu uczynić zarzewie walki emancypacyjnej. Rancière jest zdania, że pojawienie się tych, którzy nie mają praw – których filozof nazywa „częścią bez przydziału" – nigdy nie prowadzi po prostu do objęcia katalogiem uprawnień wykluczonych, ale zmienia pole walki politycznej, a wraz z nim prowadzi do redefinicji uprawnień.

Wobec tych dwóch strategii Balibar zajmuje postawę, która stara się przezwyciężyć ich dychotomię. Podzielając z Rancière'em przekonanie o niekompletności społeczeństwa, o której ma zaświadczać istnienie „części bez przydziału" – a także zamiłowanie do radykalnej polityki, która pozwala tę „część bez przydziału" zmobilizować i zaburzyć porządek społeczny – Balibar nie przystaje na formalistyczne przeciwstawienie polityki i policji prezentowane przez autora *Disagreement*. Policja, utożsamiona przez Rancière'a z administrowaniem reżimem widzialności i pilnowaniem podziału, który zostawia na marginesie wykluczonych, powinna być, zdaniem Balibara, ujęta jako element polityki[225]. Pozwala to przedstawić walki emancypacyjne poza manicheizmem, którego stawką jest albo pełne wyzwolenie, albo popadnięcie w nowy reżim widzialności. Policja pozostaje złem koniecznym, z którym emancypacyjna polityka musi się mierzyć, by przemeblowywać sprawowane przez nią formy kontrolne, dzięki czemu porządek polityczny może stawać się bardziej uniwersalistyczny. Konieczna jest więc zarówno hermeneutyka podejrzeń, umożliwiająca ustalenie, jakie dokładnie wykluczenia zachodzą w obowiązującym *status quo*, jak i strategia emancypacyjna, która pozwala na te wykluczenia reagować.

Twierdząc, że uniwersalizm jest jednocześnie nieosiągalny i konieczny dla postępowej polityki, Balibar definitywnie rozstaje się z ujęciem, w którym uniwersalizm i partykularyzm są postrzegane jako całkowite przeciwieństwa[226]. Nawet najbardziej partykulary-

[225] É. Balibar, *Citizenship*, Cambridge–Malden 2015, s. 122–123.
[226] Idem, *On Universalism*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

styczna polityka – to jest wspierająca wprost wykluczenia – musi przemawiać w języku uniwersalizmu, bo nie może sobie pozwolić na to, by zrezygnować z konstrukcji wspólnie podzielanego sensu. Z kolei nawet najbardziej uniwersalistyczna polityka – usiłująca swoim zasięgiem objąć wszystkich i usunąć między nimi wszelkie różnice – zawsze będzie w jakiś sposób wykluczająca. Zrównywanie pod jednym kątem dostarczy sposobności do partykularyzacji pod innym kątem. Stąd każdy uniwersalizm, chociaż uruchamia transgresję podziałów, jest jednocześnie „wykluczający", jak ujmuje to Michał Kozłowski[227].

Rasistowski uniwersalizm

Uczynienie z uniwersalizmu zasadniczego problemu filozofii politycznej wyrasta u Balibara z określonej interpretacji nowoczesności. Dla francuskiego autora nowoczesność wyznacza absolutny przełom w historii politycznej, odznaczający się ufundowaniem polityki na obietnicy spełniania uniwersalizmu[228]. Od obietnicy tej nie ma odwrotu, co nie oznacza, że istnieje gwarancja jej spełnienia czy nawet stałego, choćby i powolnego postępu na drodze dojścia do jej realizacji. Balibar zakłada jednak, że wszelkie próby otwartego zakwestionowania uniwersalizmu, porzucenia zadania jego konstrukcji mogą być jedynie chwilowe, ponieważ będą automatycznie mobilizowały kontrmobilizacje w obronie uniwersalizmu. Według filozofa uniwersalizm ma strukturę tego, co za Cyceronem nazywa *aequa libertas* czy – w swoim ojczystym języku – *égaliberté*, a co w języku polskim najtrafniej chyba można przetłumaczyć jako „równowolność"[229]. Zakłada ona, że równość i wolność przysługują bezwarunkowo wszystkim. Jednak chociaż jej obietnica jest prawdziwie bezgraniczna, to już w swojej nowoczesnej genezie – której Balibar upatruje w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku – podmiot praw zostaje wpisany w ograniczenia. Zwiastuje to już tytułowe oddzielenie

[227] M. Kozłowski, op. cit., s. 125–127.
[228] É. Balibar, *Equaliberty*, s. 9.
[229] Ibidem, s. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uniwersalnego człowieka od partykularnego obywatela, za którym podążają następne opozycje, przede wszystkim przeciwstawienie wolności i równości, mężczyzn i kobiet czy uniwersalistycznej Francji i despotyzmu na zewnątrz[230]. Powołane w ten sposób granice uniwersalizmu wskazują zarazem kierunki dalszej uniwersalizacji: musi ona zmierzać z jednej strony do scalenia wolności i równości przez zniesienie nowych nierówności i ucisku (aspekt intensywny), z drugiej zaś – do zniesienia różnic między obywatelami a nie-obywatelami, Francuzami i nie-Francuzami (aspekt ekstensywny)[231], choć progresywna zgodność między oboma aspektami uniwersalizacji nie jest przesądzona.

Porządek, który nie będzie reformował się pod wpływem uniwersalistycznych mobilizacji, będzie musiał przybrać formę antydemokratyczną. A de-demokratyzacja, która jest sprzeczna z nowoczesnym przełomem ugruntowanym na uniwersalizmie, wywoła uniwersalistyczną reakcję, dzięki której dotychczasowe granice uniwersalizmu – wewnętrzne i zewnętrzne – zostaną przesunięte. W perspektywie uniwersalizmu Balibar opisuje zarówno uruchomione na większą skalę w XIX wieku walki o obywatelstwo socjalne, których celem było zagwarantowanie katalogu praw społecznych wykraczających poza formalnoprawne zdobycze rewolucji burżuazyjnych[232], jak i mobilizacje wszelkich grup reprezentujących mniejszości – feministycznych, antyrasistowskich, etnicznych czy seksualnych – które ubiegają się o pełną inkluzję społeczną. W aspekcie ekstensywnym Balibar jest zainteresowany ruchami migranckimi, uchodźczymi – szczególną uwagą obdarza walkę nieudokumentowanych imigrantów (*sans-papiers*) we Francji i sytuację społeczną zdominowanych przez imigrantów i ich potomków przedmieść wielkich miast (*banlieues*)[233]. Postępy uniwersalizmu, które opisuje filozof, dalekie są od liniowości. Balibar jest wyczulony na to, jak uniwersalizacja w jednym kierunku skutkuje pogłębianiem wykluczeń na innej płaszczyźnie: w tym duchu krytycznie wyraża się o projekcie narodowego

[230] Ibidem.
[231] Ibidem, s. 12.
[232] É. Balibar, *Citizenship*, s. 45.
[233] Ibidem, s. 62–63.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

państwa socjalnego, które realizując obietnicę równości społecznej, równocześnie reglamentuje ją dla własnych obywateli, wykluczając nie tylko obcych, ale często też grupy mniejszościowe (na przykad przez patriarchalny model męskiego żywiciela rodziny, który przyczynia się do nierówności genderowych).

Aby utrzymać wewnętrznie sprzeczny, ekskluzywny charakter uniwersalizmu, prowadzona w jego obronie polityka musi, wcześniej czy później, odwołać się do typowych dla przednowoczesności różnic antropologicznych[234]. Zawiązywaniu równości towarzyszy więc stygmatyzujący, dyscyplinujący dyskurs, przyczyniający się do konstruowania różnic, które prezentuje się jako znaturalizowane. Często posługuje się on językiem biopolitycznym, przypisującym wykluczonym esencjalistyczne cechy, których ci rzekomo nie mogą się pozbyć. W tej roli mogą wystąpić koncepcje biologicznej niższości ras nie-białych, antropologicznej ułomności kobiet, urasowienia klas niższych jako irracjonalnych i wymagających ucywilizowania czy heteronormatywna patologizacja mniejszości seksualnych. Fenomen reprodukcji tych różnic według Balibara nie polega wcale na odtwarzaniu jakichś przednowoczesnych residuów, ale stanowi trwały rys nowoczesności, szaleństwo w obrębie oświeceniowego rozumu.

Strategie stereotypizacji, represji lub urabiania inności, o których wspomina Balibar, służą utrzymaniu wykluczeń[235]. Ale istnienie różnic przyczynia się równolegle do krytyki każdego wykluczającego uniwersalizmu. W zglobalizowanej polityce powrót do antycznej *isonomia*, uznania w obrębie wspólnoty, któremu towarzyszy czytelne wykreślenie granic, za którymi egzystują nierówni, jest już niemożliwy – ludzkość jest zbyt zróżnicowana, by mogła stać się przedmiotem takiej dyskursywnej operacji. Z drugiej strony dla ustanowienia maksymalistycznie pojmowanego uniwersalizmu taka operacja wydaje się konieczna[236]. Na sprzeczności tych dwóch wartości – różnicy i równości – opiera się cała dynamika uniwersalistycznej polityki.

[234] Ibidem, s. 80.
[235] É. Balibar, *Equaliberty*, s. 130.
[236] Ibidem, s. 129.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Granice uniwersalizmu coraz trudniej dają się zlokalizować. Aby istniało zewnętrze – czy też wewnętrzne zewnętrze, ponieważ Balibar uważa, że wykluczeni są raczej „włączeni jako wykluczeni”[237] – konieczna jest jego skuteczna reprodukcja, a ta podlega ciągłej kontestacji. To dlatego Balibar taką wagę przywiązuje do praktyk oporu migrantów: przybywając z „zewnętrznego zewnętrza”, ale „zamieszkując i pracując w wewnętrznym zewnętrzu” (obozy, przedmieścia, czarny rynek, „brudna” robota skrywana przed spojrzeniem obserwatorów), kwestionują oni granice antropologiczne, w których ramy usiłuje się ich wpisywać.

Nie znaczy to, że Balibar uważa walki migranckie za jednoznacznie uniwersalistyczne. Wewnętrzna sprzeczność między uniwersalizmem a partykularyzmem odtwarza się także w ich ramach: przykładowo zamieszki, które mają na celu napiętnować policyjną przemoc na tle rasowym i pozwolić imigrantom wyjść z cienia, z obywatelstwa „drugiej kategorii”, zderzają się z francuskim typem uniwersalizmu, który nie akceptuje chociażby podrzędnej roli kobiet wśród współobywateli z rodzin muzułmańskich albo manifestacji własnego wyznania w przestrzeni publicznej, która kłóci się z zasadami państwa laickiego[238]. W związku z tymi napięciami Balibar nie jest zwolennikiem domagania się pełni uniwersalizmu od zaraz. Postulaty całkowitego zniesienia kontroli granicznych musiałyby się, jego zadaniem, skończyć rozpowszechnieniem jeszcze bardziej zmyślnych i gwałcących uniwersalizm technologii kontroli[239]. Wobec tego możliwe wydaje się jedynie stopniowe negocjowanie z obowiązującym typem uniwersalizmu, bez ryzykowania załamania porządku społecznego. Żeby takie negocjacje były rzeczywiście możliwe, Balibar promuje model aktywnego, zrewoltowanego obywatelstwa. Objawia się on przez kwestionowanie szeroko rozumianych granic polityczności, rozplenionych w polu tego, co społeczne. Wysuwanie granicznych roszczeń do aktualizacji równowolnościo-

[237] Ibidem, s. 201.
[238] Ibidem, s. 240.
[239] Ibidem, s. 274.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wej obietnicy nie polega po prostu na żądaniu większej inkluzji, ale na kontestacji asymilacyjnego wzorca przynależności[240].

Starając się jakoś uogólnić strukturalne powiązania między uniwersalizmem a ideologiami partykularystycznymi, Balibar diagnozuje kilka modelowych strategii, które zrównując ze sobą przedstawicieli danego narodu, płci, rasy – a zwykle łącząc te trzy osie podziału – kreują normatywny i silnie wykluczający dyskurs. Określenie tego, co stanowi o istocie człowieczeństwa, zdrowia, czystości, normalności, rozumności, siły itd., wymaga wprowadzenia klasyfikacji różnic, w czym pomocna jest naturalizacja tych różnic, obudowanie jej genealogią (szlachetnym lub zdegenerowanym pochodzeniem) czy estetyzacją cech (kult siły i patologizacja słabości)[241]. Hierarchia narodów, płci i ras, uzasadniana wyjątkowym pochodzeniem, optymalnym kształtem czaszki czy przymierzem z opatrznością, rości sobie pretensje do uniwersalności i uzasadnia jak najbardziej uniwersalistyczną politykę, która nie ogranicza się do zarządzania własnymi sprawami, ale czyni z nacjonalizmu, seksizmu i rasizmu nosicieli sprawy ogólnoludzkiej: wytępienia ras zdegenerowanych, obrony rodziny, eksportu cywilizacji czy jedynej właściwej religii. Nawet najbardziej odrażające formy spełniania uniwersalizmu – jak segregacja rasowa, przemoc domowa czy planowa eksterminacja – są przedstawiane jako obietnice ulepszania człowieczeństwa, poprawy obyczajów, kondycji, zdrowia, higieny, wyciągnięcia zapóźnionej części ludzkości ze stanu dzikości czy barbarzyństwa, zagwarantowania jej owoców postępu, edukacji, kultury i bezpieczeństwa. Znaczenia przypisywane klasom niższym, motłochowi, masie, pospólstwu, tłuszczy, włóczęgom – nieczystość, nieracjonalność, lenistwo, zepsucie obyczajów, cherlawość, emocjonalność, niepohamowana popędliwość – okazują się pokrywać z własnościami kojarzonymi z tymi grupami zewnętrznymi, które są przyłączane do uniwersum znaczeniowego na zasadzie podległości: imigrantami, innowiercami czy nomadami.

[240] Ibidem, s. 284.
[241] É. Balibar, *Racism*, s. 55–57.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Normalizujące podziały, tak typowe dla rasizmu, seksizmu i nacjonalizmu, wyrastają wedle Balibara z ideologii klas posiadających[242]. To właśnie elita funkcjonuje w dyskursach narodowotwórczych i rasistowskich w roli depozytariuszki duchowej i biologicznej czystości: nieskazitelnych genów, niedoścignionej moralności, obyczajów i gustu. Balibar zauważa, że pierwotnie pojęcie rasy nie odnosiło się do wykluczeń zewnętrznych i nie było motywowane etnicznie czy biologicznie – a przynajmniej nie w nowoczesnym sensie, który dla nas jest zrozumiały. Rasa miała sens klasowy i religijny, pozwalała nakreślić stratyfikację wewnątrz społeczeństwa: oddzielić arystokrację i właścicieli niewolników od klas ludowych, a także chrześcijan od niewiernych. W przednowoczesnych kategoriach charakter tego podziału był jednak zewnętrzny: mity o odmiennym pochodzeniu szlachty od reszty społeczeństwa stanowiły uzasadnienie dwóch stanów społecznych, których nie dzieliła różnica stopnia, ale różnica jakościowa. Urasowienie czy też biologizacja podziału klasowego – i uklasowienie podziału narodowego, etnicznego, religijnego – nie są zresztą zjawiskami przezwyciężonymi w historii: narastanie antagonizmu klasowego sprzyja utożsamieniom proletariatu z „gorszymi" rasami, a nawet tym, co nieludzkie, odmienność imigrantów jest zaś wykorzystywana do powiązania jej z pejoratywnymi własnościami przypisywanymi klasom ludowym (niechęć do pracy, patologie społeczne, przestępczość, brud itd.)[243]. Należy pamiętać, że nazwa „proletariat" narodziła się w starożytnym Rzymie na opisanie położenia najuboższej warstwy ludności, której jedynym bogactwem było potomstwo (łac. *proles* – „latorośl", „potomstwo"). Za wizerunek rozmnażającego się jak króliki motłochu odpowiada utożsamienie kobiet z biologicznymi depozytariuszkami cnót narodowych i rasowych. Seksistowski komponent wykluczającego uniwersalizmu objawia się przekonaniem, że czystość naszych kobiet, matek, żon i córek musi być chroniona przed obcą inwazją, podczas gdy ich kobiety są przekazicielkami nieczystości: rozmnażają się po-

[242] Idem, *Class Racism*, w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race*, s. 206.
[243] Ibidem, s. 209.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nad miarę, by zalać nas obcym potomstwem i naciągnąć nas jeszcze na zasiłki rodzicielskie.

Balibarowi udaje się pokazać, jak podstępnie może artykułować się rasizm jako podstawowa ideologia ekskluzji. Coraz rzadziej jest to rasizm biologiczny, odwołujący się do pigmentacji skóry czy różnic fizycznych, a coraz częściej rasizm ukryty pod warstwą nacjonalizmu, w wyniku urasowienia klas niższych za pomocą różnic kulturowych i stylów życia, na mocy pseudoprogresywistycznej troski[244] o prawa kobiet, mniejszości seksualnych czy dobrostan zwierząt. Inny zostaje wykluczony, ponieważ nie dorósł do naszych postępowych wartości.

Jeszcze bardziej podstępnie działa fenomen postrasistowskiego rasizmu – czy też „rasizmu bez ras"[245] – w którym wykluczenie opiera się wyłącznie na pozornie neutralnych kryteriach technokratycznych skrywających uprzedzenia rasowe (na przykład zwiększona represyjność w dzielnicy wielokulturowej jest tłumaczona podwyższonymi wskaźnikami przestępczości, a nie składem etnicznym jej mieszkańców)[246]. Wszystkie te negatywne określenia zbiegają się w niedookreślonej figurze imigranta – jest nim rzeczywisty lub potencjalny imigrant, legalny lub nielegalny, dopiero co przybyły, mieszkający w nowym miejscu wiele lat z pełnym prawem pobytu lub obywatelstwem, a nawet drugie czy trzecie pokolenie potomków imigrantów. Imigrant jest kimś, kto nie pasuje do uniwersalistycznego wzorca. Następuje też swego rodzaju eksport kategorii imigranta wobec obcokrajowców, który Balibar odnotowuje w Unii Europejskiej[247]: na przykład stereotyp „leniwego południowca", na którego muszą składać się oszczędni i ciężko pracujący prawdziwi Europejczycy z Północy, jest kalką stereotypu pazernego imigranta utuczonego na zasiłkach, na które zrzucają się uczciwi obywatele. Obserwujemy zatem strukturalne powiązania między dyskursami wykluczenia wewnętrznego i zewnętrznego, na których wspiera się europejski uniwersalizm.

---

[244] M. Bobako, *Islamofobia*, s. 219.
[245] É. Balibar, *Is There a "Neo-Racism"?*, w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race*, s. 26–27.
[246] J. Wang, *Carceral Capitalism*, Cambridge–London 2018, s. 247–252.
[247] É. Balibar, *Racism and Crisis*, w: É. Balibar, I. Wallerstein, *Race*, s. 220–223.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Europejski pluriwersalizm

Niepokojąca bliskość logiki uniwersalistycznej z rasizmem rodzi dzisiaj poważne obawy o polityczną przyszłość Europy. Balibar ostrzega, że opisana tu nierozstrzygalna relacja uniwersalizmu i partykularyzmu z jednej strony przyczynia się do integracji kontynentu, znoszenia barier przepływu, wymiany kulturowej – najogólniej rzecz ujmując, do konstrukcji wspólnego świata Europejek i Europejczyków – z drugiej jednak strony ten wspólny świat staje się strzeżoną twierdzą, oazą uprzywilejowania. Europa urasawia samą siebie, przez co zaprzecza swojej uniwersalistycznej istocie[248]. Chociaż Balibar zgadza się, że do istoty Europy należy znajomość jedynie takich granic, które ona przekracza, to nie odczytuje tej europejskiej właściwości jednoznacznie pozytywnie. Postępom uniwersalizacji towarzyszy bowiem zawsze wytwarzanie nowych granic, niekoniecznie mniej kłopotliwych niż granice dotychczasowe[249].

Jednak niezdeterminowanie Europy stanowi swoiste zaproszenie do uniwersalizacji. Jeżeli chce ona zachować swoją istotę, to musi na nie odpowiedzieć – w przeciwnym razie ugrzęźnie w jakiejś partykularnej tożsamości, a wówczas granice jej uniwersalizmu staną się murami twierdzy (na zewnątrz) i punktami kontrolnymi (wewnątrz)[250]. Tego rodzaju warunki stwarzają grunt pod europejski rasizm i faszyzację, które należałoby pojmować jako paradoksalne produkty uniwersalizmu, a nie jego przeciwieństwa.

Dla Balibara stawką odnowy europejskiego uniwersalizmu jest więc ucieczka przed brunatną Europą. Nie może być to jednak po prostu ucieczka w naiwny uniwersalizm, który pozostaje ślepy na towarzyszący mu partykularyzm. Musi być to niejako uniwersalizm wyższego rzędu, jakiś metauniwersalizm, który będzie zdolny zdekonstruować sam siebie i otworzyć się na swoją inność. W jaki sposób miałoby to nastąpić?

---

[248] Idem, *Trwoga mas*, s. 280.

[249] Ibidem, s. 382–383.

[250] Ibidem, s. 284; R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk et al., Kraków 2015, s. 125.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Balibar opisuje ten mechanizm jako interakcję między trzema modusami uniwersalności: fikcyjnym, idealnym (symbolicznym) i realnym[251]. Ta inspirowana Lacanowską psychoanalizą (Symboliczne–Wyobrażeniowe–Realne)[252] triada występuje w dynamicznych powiązaniach, dzięki którym może zachodzić uniwersalizacja. Uniwersalnością fikcyjną nazywa Balibar każdą próbę skonstruowania wspólnego świata, która normalizując i zrównując, rodzi swoją zewnętrzną patologię. Fikcyjność tego modusu uniwersalizmu nie polega na tym, że byłby on nieprawdziwy. Działa ona na wzór wspólnot wyobrażonych, opisanych przez Benedicta Andersona[253]: członkowie wspólnoty postępują tak, jakby istniała ona naprawdę i w chwilach próby (wojny, kryzysu, zagrożenia czy żałoby) rzeczywiście daje ona o sobie znać.

To właśnie to wymuszone odkładanie w czasie spełnienia obietnicy pełni społeczeństwa wytwarza drugi modus uniwersalizmu, który Balibar nazywa uniwersalizmem idealnym. Będąc odroczoną obietnicą, uniwersalność generuje „perwersyjny efekt abstrakcyjnego uniwersalizmu"[254], który przyspiesza jej cząstkową realizację.

Wreszcie dialektyka fikcyjnego i idealnego uniwersalizmu odbywa się w kontekście działania uniwersalności realnej, która dla Balibara jest tożsama z akumulacją kapitału na światową skalę. Dzięki tej, jak mawiają Francuzi, mondializacji (fizycznej konstrukcji wspólnego świata) wzrasta skomplikowanie struktur społecznych, a przy tym i liczba granic, na których zasadzają się wprawdzie podziały i hierarchie, ale wokół których toczą się równolegle walki emancypacyjne. Postęp uniwersalności realnej nie jest zagwarantowany przez żaden *telos*, w którym uniwersalizm fikcyjny mógłby dojrzeć do stanu pogodzonego ze sobą światowego społeczeństwa. Dostarcza on natomiast bodźców dla przemian treści uniwersalizmu fikcyjnego i dla poszerzania horyzontów uniwersalizmu idealnego.

---

[251] Ibidem, s. 366–377.

[252] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, s. 39–50.

[253] B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

[254] É. Balibar, *We, the People of Europe*, s. 59–60.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W jaki sposób takie formalistyczne ujęcie modusów uniwersalizmu może pomóc nam odnowić europejski uniwersalizm? Diagnoza Balibara opiera się na odczytaniu, zgodnie z którym Europa wprawiła w ruch procesy uniwersalizacji kapitału i odtąd cały świat zmaga się ze skutkami tej wyjątkowej sytuacji. W związku z tym niejasne stało się już rozróżnienie na wnętrze i zewnętrze Europy – świat stracił swoje centrum, w pewnym sensie istnieją tylko peryferia, które mierzą się ze wspólnymi wyzwaniami transgranicznymi, takimi jak kryzys klimatyczny, migracje, wojny, hybrydyzacje tożsamości itp. Świat jednak nie może rozpłynąć się w abstrakcji procesów globalizacyjnych, bo te wywołują reakcje obronne – w postaci ochrony suwerenności, tożsamości czy granic, które prowadzą do urasowienia różnic. Uniwersalizacja kapitału wyzwala więc partykularyzmy i pragnienie konstrukcji bezpiecznych światów, które opierają się na wykluczeniu. Rola, którą miałaby do odegrania w tych okolicznościach Europa, polegałaby na goszczeniu różnicy bez uciekania się do asymilacyjnej przemocy. Na przemyśleniu swojej graniczności i transgresyjności w taki sposób, by europejski uniwersalizm został spluralizowany, to znaczy akceptował swoją aporetyczność i aktywnie ją problematyzował:

> Uniwersalne jest tylko aporetycznie, a przede wszystkim jedynie dzięki sąsiedztwu, interferencji, problemowemu utożsamianiu się z innym, z tym, co wcale nie jest nim samym. Tym sposobem uniwersalne – o ile było i jest jedno – byłoby więzią czy też przejściem od jednej postaci do drugiej. Samo to przejście nie ma jednak żadnej postaci, żadnej jednolitości, żadnej stabilności, jest tylko przesunięciem, konfliktem, nieporozumieniem lub rozdarciem[255].

Europejski pluriwersalizm byłby nośnikiem emancypacji już nie w tym sensie, że łączy się z transgresją granic, teleologią, niezgodnością między rzeczywistością a ideałem, ale dlatego, że dopuszcza możliwość wyczerpywania granic własnej transgresji. Dla Balibara Europa nie ma granic, bo sama jest granicą, i z uwagi na to opiera się wszelkiej substancjalizacji, wszelkiemu ujednostkowie-

[255] Idem, s. 383.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niu, choć jednocześnie nie może być bezforemna i jest skazana na jakąś prowizoryczną formę istnienia[256]. Zamiast podnosić narodową suwerenność na wyższy – europejski – poziom, Europa powinna uznać, że Inny jako jej konstytutywne zewnętrze okazuje się zarazem jej wnętrzem, dzięki któremu każda przyjęta przez Europę tożsamość jest nawiedzana przez nie-tożsamość. Przed Europą staje zupełnie nowe zadanie: staje się ona praktyką przekładu kulturowego wszelkich interpretacji, pośredniczką w obustronnej translacji między partykularnymi tożsamościami[257]. To Europa, która jest nie tyle kontynentem, przestrzenią geograficzną, jednostką cywilizacyjną czy strukturą polityczną, co transcendentalnym warunkiem możliwości demokratyzacji demokratycznej polityki i wyczerpywalności granic tego, co polityczne.

W jaki sposób można by zacząć realizację tego nowego zadania w praktyce? Balibarowi bliskie są pomysły przerzucenia mostów między figurą obywatela a rezydenta[258]. Obywatelstwo powinno zostać uwolnione od suwerenności, terytorium, pochodzenia i zbliżyć się do elastyczności i nomadyczności typowej dla rezydencji. Rezydentom powinno się z kolei zapewnić więcej stabilności, przewidywalności i bezpieczeństwa charakterystycznych dla obywatelstwa. Za istotne Balibar uznaje porzucenie fantazji o tym, że lud może utożsamić się sam ze sobą, osiągnąć swoją pełnię, w jakikolwiek sposób zebrać się w jednym miejscu i ogłosić definitywnie i nieodwołalnie: „to my jesteśmy ludem". Jednocześnie francuski filozof ostrzega przed tym, że wyobrażony uniwersalizm „wspólnoty europejskiej" w niepokojący sposób prowadzi do urasowienia Europejczyków, a przez to traci wszelki związek z demokratyczną odroczoną obietnicą.

Uwspólnianie uniwersalizmu

Uwalnianie uniwersalizmu od skostniałych dogmatów marksistowskich charakteryzuje znaczną część przytoczonych tu poststruktu-

[256] Idem, *We, the People of Europe*, s. 219–221.
[257] Ibidem, s. 234.
[258] É. Balibar, *Equaliberty*, s. 276.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

ralistycznych podejść. Założenie o progresywnym i z góry zdeterminowanym przebiegu historii, obejmującym całą rzeczywistość społeczną, było osłabiane przez myślicieli rewizjonistycznych i porzucane przez postmarksistów. Rezygnacja ze schematycznego ujęcia następnych stadiów materializmu historycznego czy rewolucyjnej roli klasy uniwersalnej prowadziła do nowego ujęcia uniwersalizmu – już nie danego, lecz zadanego, wymagającego dyskursywnych konstrukcji. Niemniej jednak nie wszyscy poststrukturaliści zdecydowali się potraktować marksistowski uniwersalizm jak balast, który należałoby porzucić. Poszukiwanie tendencji rozwojowych kapitalizmu i analizowanie przeobrażeń form pracy i produkcji czy podziałów klasowych nie muszą przecież skutkować potwierdzaniem przebrzmiałych paradygmatów. Jeśli spojrzeć na dzieło Marksa nie jak na domkniętą teorię, dostarczającą prawdy obiektywnej, lecz jak na skrzynkę z narzędziami, które trzeba umiejętnie dobierać, by móc śledzić przemiany kapitalizmu i aktualne perspektywy jego zniesienia, to okaże się, że uniwersalistycznych aspiracji marksizmu nie trzeba oddawać do muzeum idei.

Jednej z najbardziej inspirujących prób rekonceptualizacji marksistowskiego uniwersalizmu – historii uniwersalnej i klasy uniwersalnej – dostarczają teoretycy postoperaistyczni. Przyświecają im poszukiwania kryzysowych tendencji kapitalizmu i współczesnych procesów zawiązywania komunizmu – tego, co wspólne. Uniwersalizm, który wyłania się z ich prac, jest poddany poststrukturalistycznej korekcie. O ile marksizm upatrywał formowania się klasy uniwersalnej w procesach proletaryzacji, prowadzących do powstania homogenicznego proletariatu fabrycznego, o tyle dla poststrukturalistycznych neomarksistów najważniejszym zagadnieniem jest zawiązywanie się pluralistycznych podmiotowości, pojedynczości połączonych przez wspólną, sieciową produkcję. Są oni określani mianem wielości czy *commonerów* (strażników i współtwórców dóbr wspólnych). Postoperaiści wskazują tym samym, że różnica nie jest kategorią zewnętrzną wobec proletariatu, ale podlega wytwarzaniu i łączeniu w praktykach klasowych.

Uwspólnianie uniwersalizmu, o którym tu mowa, przebiega jednak u postoperaistów dwiema zasadniczo odmiennymi ścieżkami.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Prowadzą one do dwóch różnych wizji Europy dóbr wspólnych. Wskazaliśmy już ten problem pod koniec części drugiej. Można go zwięźle podsumować w następującym pytaniu: czy autonomizacja tego, co wspólne, ma wyłaniać się z dominujących form pracy w kapitalizmie, jak chcieliby przede wszystkim Antonio Negri i Michael Hardt? Czy też do wyjścia poza kapitalizm i konstrukcji uniwersalizmu wielości konieczna jest strategia przeciwna: rozwinięcie zewnętrza, a następnie wykorzystanie go do znoszenia kapitalizmu? Jak zobaczymy, te dwie drogi, które podzieliły postoperaistów, mają swoje ugruntowanie już w myśli Marksa i w jego potyczkach z uniwersalizmem.

Dwóch Marksów, dwa uniwersalizmy

Podział ten można przedstawić w kategoriach deleuzjańsko-guattariańskich. Z jednej strony mamy „Marksa większościowego", który stara się wyznaczyć nowe ramy historii uniwersalnej. Chociaż Marks przyczynia się swoim materializmem historycznym do istotnej korekty – wysunięcia na plan pierwszy kwestii związanych z tworzeniem przez ludzi swojej historii przez stosunki produkcji, w których uczestniczą, i siły wytwórcze, które rozwijają – to zasadniczo przejmuje w schedzie po swoich idealistycznych poprzednikach wiele z ich założeń historiozoficznych. Unilinearyzm historii, jej progresywizm, stadialność czy teleologia są obecne w próbach kodyfikacji i „unaukowienia" materializmu historycznego. Propozycja, by ujmować dzieje w trybie następujących po sobie sposobach produkcji – wspólnoty pierwotnej, niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu i wyczekiwanych socjalizmu i komunizmu – stanowi materialistyczny wariant Historii większościowej. Jest ona nieuchronnie europocentryczna – historia Europy ma dostarczać uniwersalnej matrycy do ujmowania dziejów powszechnych i do ustalania, na którym ze szczebli rozwojowych znajduje się dane społeczeństwo. Po stronie Marksa większościowego zapiszemy także próby otwierania materializmu historycznego na nieprzystające do jego schematu ścieżki (na przykład azjatycki sposób produkcji, formacje poprzedzające ka-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

pitalizm – celtycka, słowiańska)[259]. Stanowią one pewne ustępstwa na rzecz multilinearyzmu historii, ale jednocześnie są wprowadzane po to, by obronić założenie o dominującym charakterze zachodnioeuropejskiej Historii.

Zniesienie kapitalizmu, które miałoby być jednocześnie realizacją uniwersalnej potencjalności tkwiącej w postępowej wizji historii i powrotem do źródłowego komunizmu pierwotnego w wyższym, odnowionym stadium, jest dla Marksa większościowego uwarunkowane kilkoma czynnikami. Wszystkie wynikają z tego, że to kapitalizm wytwarza swoich grabarzy[260] – uniwersalizacja kapitału prowadzi do jego implozji. Dzieje się to w wyniku kilku powiązanych ze sobą tendencji: uproszczenia struktury społecznej na dwie antagonistyczne klasy – burżuazję i proletariat[261]; socjalizacji robotników w fabrykach, gdzie ujawnia się sprzeczność między prywatnym zyskiem a społeczną produkcją i gdzie wykształca się świadomość klasowa proletariatu[262]; powstawania rynku światowego, który wiąże ze sobą interesy klas podporządkowanych i stwarza możliwość prowadzenia internacjonalistycznej polityki rewolucyjnej[263]; stwarzania materialnej podstawy do budowy społeczeństwa bezklasowego dzięki rozwojowi sił wytwórczych, który popada w sprzeczność z dotychczasowymi stosunkami produkcji[264]; zaistnienia niszczących, nieprzezwyciężalnych i rozległych kryzysów kapitalizmu, które osłabią system i ułatwią zjednoczonemu proletariatowi dokonanie przewrotu politycznego[265]; poczucia uniwersalnej alienacji wywołanej abstrakcyjną logiką pieniężno-towarową[266].

Aby mogło dojść do uspołecznienia środków produkcji, historia musi wytworzyć określone sprzeczności. Dialektyczna wizja dzie-

---

[259] K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z. J. Wyrozembski, Warszawa 1986.
[260] K. Marks, F. Engels, *Manifest*, s. 37.
[261] D. Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford–New York 2014, s. 62–69.
[262] Ibidem, s. 53–61.
[263] Ibidem, s. 121.
[264] Ibidem, s. 91.
[265] Ibidem, s. 70–90.
[266] Ibidem, s. 264–281.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

jów, w której postęp i regres, wzlot jednych i upadek drugich, wyzwolenie i zniewolenie współistnieją ze sobą, oznacza, że dla Marksa większościowego europejski uniwersalizm jest rozdarty, ale to rozdarcie zawiera w sobie odroczoną obietnicę emancypacji. Będzie ona osiągalna, jeśli historia przebrnie przez następne fazy. „Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczyciele zostają wywłaszczeni"[267] – obwieszcza Marks w *Kapitale*, ilustrując tym samym Heglowską, dialektyczną logikę „negacji negacji".

Zupełnie inny tok rozumowania i inne wnioski polityczne można odtworzyć, gdy prześledzi się mniejszościową tendencję w pismach Marksa. Zaprezentował ją Kevin B. Anderson, który w książce *Marx at the Margins* przekonuje, że pod wpływem rosnącego zainteresowania problemami pozaeuropejskimi, sytuacją klas niższych innych niż proletariat i innych grup zdominowanych, Marks oddalał się od większościowej interpretacji kapitalizmu[268]. Dzięki prześledzeniu ewolucji poglądów Marksa na kilka takich marginesowych tematów – kwestię narodową, ocenę perspektyw zniesienia kapitalizmu poza Europą, zagadnienie budowy komunizmu wokół potencjału komuny wiejskiej czy odkryć poczynionych przez etnologię – Anderson przekonuje, że wykładnia większościowa stopniowo była przez autora *Kapitału* problematyzowana i porzucana. Skutkowało to między innymi nowym ujęciem ruchu przechodzenia od kapitalizmu do komunizmu, a tym samym inną realizacją emancypacyjnych haseł europejskiego uniwersalizmu.

Marks marginesowy nie wyznacza już horyzontów komunistycznych na podstawie dialektycznych przeobrażeń kapitalizmu. W tej mniejszościowej perspektywie także podmiotowości, które w myśl stadialnych schematów materializmu historycznego wydawałyby się „zacofane", „reakcyjne" czy „marginalne", mogą w pełni uczestniczyć w antykapitalistycznych walkach. Przywilej ten nie jest zarezerwowany tylko dla przodujących narodów z nowoczesnym przemysłem. Postęp przestaje być dla Marksa prerogatywą Europy, gdy zaczyna

[267] K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii* politycznej, t. 1, ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, przeł. H. Lauer, Warszawa 1951, s. 823.

[268] K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societes*, Chicago–London 2010.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

on śledzić walki społeczne prowadzone na innych kontynentach – o ile wcześniej Marks potępiał imperializm europejski (na przykład względem Indii czy Chin), ale jednocześnie uważał, że posuwa on historię do przodu i wciąga „ludy bez historii" do dziejów powszechnych, to z biegiem czasu rozumiał coraz lepiej, że europejska cywilizacja w koloniach i na peryferiach przynosi raczej zniewolenie niż wyzwolenie. Marksowi przyszło także zrewidować stosunek do tego, co „przedkapitalistyczne" – pod wpływem Komuny Paryjskiej i kontaktów z rosyjskimi rewolucjonistami, którzy zadali Marksowi pytanie o możliwość budowy komunizmu na gruncie komun wiejskich, poświęcił się on studiom nad komunalnymi formami produkcji i etnologią[269]. W ich wyniku jednoznacznie stwierdził, że jego wykładnia historii kapitalizmu ma zastosowanie jedynie do rozwiniętych państw Europy Zachodniej, nie pozwala się natomiast aplikować do innych kontekstów[270]. Posiadł tym samym świadomość ograniczoności europejskiego uniwersalizmu zakorzenionego w powszechnej wizji dziejów.

Nową formą uniwersalną, którą zaczął poważnie brać pod uwagę, nie był już postęp wpisany w historię, ale komuna – polityczno-gospodarcza forma komunizmu wymagająca zerwania z kapitalizmem[271]. Chociaż nowoczesny ruch robotniczy bezsprzecznie pozostawał także dla mniejszościowego Marksa podmiotem zdolnym do konstytuowania komuny, to nie był już jedynym aktorem na tym polu. Doświadczenia Komuny Paryskiej pokazywały, że robotnicy, jeśli mają stać się klasą uniwersalną, muszą wyjść z fabryk i zorganizować walkę wraz z innymi podmiotowościami na obszarze miasta. Sfery produkcji i reprodukcji muszą zostać złączone. Również uczestnictwo w paryskiej insurekcji licznych rewolucjonistów i rewolucjonistek spoza Francji świadczyło o tym, do jakiego stopnia taki model walki może przybrać internacjonalistyczny kształt.

---

[269] *Late Marx and the Russian Road. Marx and the "Peripheries of Capitalism"*, ed. T. Shanin, New York 1983.

[270] K. Marks, *List do Wiery Zasulicz*, przeł. A. Bal, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa 1972, s. 265.

[271] K. Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, London–New York 2015.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wreszcie zagadnienie istnienia komunalnych form życia poza nowoczesnymi miastami kapitalistycznymi – na wsi rosyjskiej, wśród szkockich górali, Irokezów i w kolonialnej Algierii, czy w formie dóbr wspólnych, które zachowały się w Europie i poza nią[272] – świadczyły o ich uniwersalności. Był to zarazem uniwersalizm otwarty na różnice – pluriwersalny – w przeciwieństwie do europocentrycznego uniwersalizmu, który miał się wyrażać w przenoszeniu wszędzie bezdusznego przemysłu i swoistym glajszachtowaniu przestrzeni obsługującej abstrakcyjną logikę pieniężną kapitalizmu. Mało tego, w *Wojnie domowej we Francji* Marks stwierdza nawet, że „klasa robotnicza nie może po prostu objąć w posiadanie gotowej maszyny państwowej i puścić ją w ruch dla własnych celów"[273]. Zamiast centralizmu państwowego, gdzie stolica pełni funkcję kierowniczą, Paryż miał stać się jedną z wielu komun, a forma komuny miała zostać zastosowana do „najmniejszej bodaj wioski"[274]. Zarazem Marks precyzował, że nie należy nowoczesnej komuny postrzegać jako wskrzeszenia „przeżytych form życia społecznego"[275] ani mylić jej z samorządem wpisanym w tryby maszynerii państwowej. Miała być ona siłą deterytorializującą historię, uchodzącą spod aparatów transcendencji.

Dla Marksa mniejszościowego to sprzeciw wobec wywłaszczenia klas niższych i ludów pozaeuropejskich, niezgoda na dzielenie proletariatu po liniach narodowościowych, płciowych, rasowych czy kulturowych, obrona dóbr wspólnych i komunalnych form uspołecznienia miały sprzyjać urzeczywistnianiu sfer autonomii wobec kapitału. Historia większościowa jawiła się z tego punktu widzenia jak walec, który pozbawia ludzi zdolności do kolektywnej reprodukcji życia, pozbawia ich dostępu do środków utrzymania i zmusza do sprzedawania swojej nagiej siły roboczej. Historia kapitalizmu byłaby w tym ujęciu permanentnym procesem akumulacji pierwot-

[272] M. Musto, *The Last Years of Karl Marx, 1981–1983. An Intellectual Biography*, Stanford 2020, s. 20–25.

[273] K. Marks, *Wojna domowa we Francji*, przeł. praca zbiorowa, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 484–485.

[274] Ibidem, s. 488.

[275] Ibidem, s. 489.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nej, który reprodukuje warunki możliwości kapitalizmu i ustanawia warunki niemożliwości komunizmu[276]. Kontestacja takiej Historii – historia mniejszościowa – czerpałaby za to ze zróżnicowanego repertuaru niepowtarzalnych podmiotowości, które mierzą się z kapitalizmem: tradycji oporu, form współpracy, mitów, wierzeń i rytuałów wspierających egalitaryzm. Zwróćmy uwagę, że już młody Marks posługiwał się ujęciem proletariatu jako klasy uniwersalnej, nie w znaczeniu zawiadowcy nowoczesnej produkcji, ale analogicznie do Heglowskiej kategorii motłochu – proletariat był „rozkładem wszystkich stanów"[277], który nie doświadczał jedynie jakiejś partykularnej krzywdy, ale jego „uniwersalne cierpienia"[278] były zaprzeczeniem człowieczeństwa jako takiego. Stwierdzenie to, odnoszące początkowo do sytuacji w Niemczech, u Marksa mniejszościowego zyskiwałoby zakres prawdziwie uniwersalny – powszechny rozkład wszystkich stanów nie oznacza jednak uniformizacji czy zaistnienia „autentycznej ludzkości" zdolnej pokierować samą sobą. Krzywda kapitalistyczna – wywłaszczenie, ogołocenie z człowieczeństwa – jest doświadczana na wiele niesprowadzalnych do siebie sposobów. Marksowski uniwersalizm przechodzi tu w pluriwersalizm.

Wynika z tego jasno, że różnice – to, co partykularne – nie stałyby na przeszkodzie uniwersalizmowi, lecz uczestniczyłyby w nim. Pogardliwe stwierdzenia Fryderyka Engelsa, które przytaczałem w części drugiej, wykluczające z uniwersalizmu „zewnętrznych innych" i „wewnętrznych innych" Europy – Aborygenów i „Aborygenów w sercu Europy" – i zamykające specjalne ścieżki dziejowe, stawiają go w opozycji do Marksa mniejszościowego[279]. Ten ostatni w swoich późnych dziełach, napisanych już po „zwrocie komunalnym"[280], był w stanie odnotować, że te same siły polityczne, które

[276] S. Mezzadra, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, w: *Marks. Nowe perspektywy*, Warszawa 2014.
[277] K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 245.
[278] Ibidem.
[279] F. Rosemont, *Karl Marx and the Iroquois*, https://libcom.org/library/ karl-marx-iroquois-franklin-rosemont (dostęp: 29.04.2020).
[280] Ł. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marksa i kommonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne" 2019, nr 4 (235), s. 45–74.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

utopiły we krwi paryskich komunardów, postawiły sobie za cel zniesienie komunalnej własności w Algierii[281] i napisać, że wśród Irokezów są widoczne uniwersalistyczne ideały rewolucji francuskiej: wolności, równości i braterstwa[282]. Marks jawi się tutaj nie jako filozof progresywistycznej historii uniwersalnej, ale raczej jak ktoś, kto chce uwolnić i powiązać ze sobą liczne komunizujące nurty przepływające na marginesach dziejów.

Dwie autonomie postoperaistów

Charakterystyczne, że dzisiejsze spory postoperaistów o to, w jaki sposób wyswobodzić produkcję tego, co wspólne, spod władzy kapitału, sytuują się po liniach wyznaczonych przez Marksa większościowego i mniejszościowego. Wspominaliśmy już, że dla marksizmu autonomistycznego przełomowy charakter miały dwie tezy: o „przewrocie kopernikańskim" w relacjach między pracą żywą a kapitałem oraz o „fabryce społecznej", czyli podporządkowaniu kapitałowi stosunków społecznych poza zakładem pracy. Autonomizacja pracy żywej wobec kapitału – obejmująca nie tylko fabryczny proletariat, ale wszystkie podmiotowości biorące udział w reprodukcji siły roboczej – stała się wobec tego pierwszorzędnym zagadnieniem dla postoperaistycznych teoretyków. Skoro to, co wspólne, jest wytwarzane oddolnie, niezależnie od kapitału, i skoro w jego zawiązywaniu uczestniczą niesprowadzalne do uniformizującej tożsamości pojedynczości, to otwiera się pole dla nowego, spluralizowanego i materialistycznego uniwersalizmu. W jaki sposób go zorganizować?

Po jednej stronie sporu lokuje się koncepcja Hardta i Negriego. Chociaż autorzy *Imperium* pozostają wierni założeniu, że praca żywa – wielość – dąży do samowaloryzacji, do przyrostu społecznego *bios*, a kapitał odgrywa jedynie rolę reaktywną i pasożytniczą, to jednocześnie twierdzą, że owo dążenie do autonomii wyraża się – dziś intensywniej niż kiedykolwiek wcześniej – w kapitalistycznych struk-

[281] K. B. Anderson, *Marx at the Margins*, s. 219–220.

[282] M. Yang, *Specter of the Commons. Karl Marx, Lewis Henry Morgan, and Nineteenth-Century European Stadialism*, „Borderlands" 2012, Vol. 11, No. 2, s. 8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

turach produkcji. Uniwersalizacja kapitału udaremniła bowiem istnienie jakiegokolwiek zewnętrza – wyrażonego w geografii ziemskiej bądź na mikropoziomie aktywności społecznych. Przestrzenie autonomii istnieją zatem w porach kapitalistycznego społeczeństwa. Odbywa się to w ten sposób, że hegemoniczny charakter we współczesnym kapitalizmie uzyskuje produkcja biopolityczna – produkcja życia, wyrażająca się zwłaszcza w pracy niematerialnej w jej wariancie kognitywnym (kody, idee, informacje, znaki) i afektywnym (troska, opieka, uczucia, emocje). Charakter tej pracy, nie tylko rozpowszechniającej się pod względem ilościowym, ale nade wszystko uzyskującej zdolność do jakościowej transformacji systemu, okazuje się nie do pogodzenia z dalekosiężnym istnieniem kapitalizmu. Siły immanencji zostały wprawdzie schwytane przez aparaty transcendencji Imperium, ale ich rozrost w przyszłości zależy od wyswobodzenia logiki tego, co wspólne: punkt wyjścia, przebieg i rezultat procesu produkcji muszą być wspólne, wobec czego kapitalistyczne stosunki społeczne, zorganizowane wokół własności prywatnej, okazują się krępujące i anachroniczne. W toku produkcji biopolitycznej, wewnątrz najbardziej rozwiniętych sektorów kapitalizmu – IT, mediów, badań i rozwoju, designu, ale i zmodernizowanego rolnictwa, skomercjonalizowanego szkolnictwa i opieki zdrowotnej, utowarowionej kultury i opieki – ujawnia się wobec tego „wewnętrzne zewnętrze", które zyskuje zdolność do zerwania z kapitałem i zakwestionowania starego porządku.

Po drugiej stronie sporu lokują się liczni autorzy krytycznie nastawieni doprzemyśleń Negriego i Hardta. Choć ich stanowiska różnią się między sobą, to łączy ich nacisk, jaki kładą na to, że subsumowanie kolejnych sfer życia społecznego i absorpcja licznych „zewnętrzy", które uchowały się i są na nowo zawiązywane przeciwko kapitalizmowi, zagrażają perspektywom autonomizacji pracy żywej. Zewnętrze – w ten czy inny sposób – ciągle istnieje, wbrew twierdzeniom Negriego i Hardta, a kwestią polityczną jest nadanie mu transgresyjnego charakteru, dzięki czemu nie byłoby jedynie obroną resztek autonomii, ale przyczółkiem znoszenia wszechwładzy kapitału. W tym kierunku zmierzają propozycje innych postoperaistycznych filozofów: Massima De Angelisa, Sandra Mezzadry

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

i Bretta Neilsona, Franca Berardiego, Johna Hollowaya, Silvii Federici czy Massimiliana Tomby. Dla nich dobra wspólne nie są, jak dla Negriego i Hardta, zmistyfikowaną treścią kapitalistycznej produkcji, którą należałoby uwolnić od krępujących uwarunkowań, ale kontrporządkiem dla kapitału, który wymaga ochrony i rozwinięcia.

Próba rozlokowania uczestników sporu na naszkicowanej wcześniej siatce z „dwóch Marksów" ukazuje bez wątpienia, że obóz drugi kontynuuje kierunek wyznaczony przez Marksa mniejszościowego: dobra wspólne są tu odpowiednikami komun, nowego pluriwersalizmu, który czerpie z rozmaitych tradycji i wzorców kooperacji, w poprzek podziału nowoczesne–antynowoczesne. Bardziej problematyczna do zaklasyfikowania jest pozycja Hardta i Negriego. Niesprawiedliwe byłoby sprowadzanie ich punktu widzenia do afirmacji kapitalistycznej historii uniwersalnej i do wiązania z nią nadziei na przyspieszenie emancypacji. Chociaż wiele głoszonych przez nich założeń – jak na przykład poszukiwanie sprzeczności między poziomem rozwoju sił wytwórczych a stosunkami produkcji czy przekonanie o wypieraniu przez kapitalizm wcześniejszych formacji społecznych – zbliża ich do Marksa większościowego, to jednocześnie autonomistyczne przekonanie, że praca żywa nie daje się całkowicie wcielić do aparatu produkcyjnego, oddala ich od tego stanowiska. W pracach Hardta i Negriego istnieje napięcie między poszukiwaniem linii ujścia spod kapitału a rewolucyjnymi nadziejami pokładanymi w hegemonicznych formach produkcji, które przysparzają im zarzutów o „akceleracjonizm": stanowisko, zgodnie z którym intensyfikacja procesów kapitalistycznych rychło uruchomi niepowstrzymane tendencje ku autodestrukcji systemu[283]. Podsumowując, u Hardta i Negriego znajdujemy „wewnętrzne zewnętrze", wielość i dobra wspólne zmistyfikowane przez kapitał, ale stwarzające warunki do powszechnej odmowy pracy i samorządzenia poza kapitalizmem. Ich krytycy są z kolei zainteresowani umacnianiem i wiąza-

[283] A. Curcio, C. Özselçuk, *On the Common, Universality and Communism: A Conversation Between Étienne Balibar and Antonio Negri*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society" 2010, Vol. 22, No. 3.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

niem ze sobą zewnętrzy po to, by stworzyć w ten sposób komunalną alternatywę dla kapitalizmu. Spróbujmy te propozycje rozwinąć.

Dobra wspólne jako „wewnętrzne zewnętrze" kapitału

Przekonanie, że nie-kapitalistyczne zewnętrze znalazło się w zaniku, Hardt i Negri przejęli od Róży Luksemburg. Jednak sposób, w jaki proces likwidacji zewnętrza ujmowała autorka *Akumulacji kapitału*, charakteryzował się ambiwalencją, którą postoperaistyczni teoretycy przejmują od niej w spadku. Luksemburg była zdania, że aby kapitalizm mógł trwać, potrzebuje zewnętrza, które posłuży do generowania nowych rynków zbytu czy obszarów ekstrakcji surowców[284]. Ucieczka do przodu, będąca efektem wymogu nieograniczonej ekspansji kapitału, prowadzi zatem nieuchronnie do absorpcji zewnętrza i w dłuższej perspektywie do jego całkowitego zaniku, co w przyszłości miało doprowadzić system na skraj przepaści. Hardt i Negri są zdania, że na przełomie XX i XXI wieku, w obliczu upadku bloku wschodniego i załamania się projektów antyimperialistycznych, prognozowany scenariusz wypełnił się[285]. Uniwersalizacja kapitału na globalną skalę oznacza, że kryzysy mają już charakter wyłącznie wewnętrzny.

Poza wieszczeniem doprowadzenia logiki uniwersalizacji do jej końca – w zgodzie ze ścieżką wydeptaną przez Marksa większościowego – Luksemburg była jednocześnie niezwykle wyczulona na istnienie niekapitalistycznych zewnętrzy, które tak zajmowały Marksa mniejszościowego. Jej badania nad komunizmami pierwotnymi pozwoliły wykazać egalitarne, bezklasowe struktury społeczne zarówno w historii, jak i na marginesach kapitalizmu u szczytu imperialistycznej gorączki. Wspólnoty wiejskie u Germanów, funkcjonująca jeszcze w Cesarstwie Rosyjskim *obszczina*, komunistyczne

[284] R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, przeł. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011.

[285] M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 204–207.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

formacje społeczne na terenie Indii, Algierii czy Peru, z którymi zderzał się europejski kolonializm, przyciągały uwagę marksistki[286].

Mimo to Luksemburg odkrywała dobra wspólne na krańcach kapitalizmu po to, żeby wieszczyć ich rychły upadek. Zewnętrza kapitału ostatecznie nie były dla Luksemburg niczym więcej niż chwilowymi barierami, które akumulacja musi pokonać. Komunizm agrarny pochodzi z innego porządku czasowego niż komunizm przyszłości, który ma wzrastać na postępie historycznym[287]. Temporalności tych dwóch komunizmów – agrarnego i postkapitalistycznego – nie sprowadzaja się do żadnego wspólnego mianownika. Opór zewnętrza kapitału może być dla ruchu robotniczego pożyteczny tylko z taktycznego punktu widzenia, ponieważ osłabia wspólnego wroga, ale niemożliwe jest stworzenie na jego podstawie trwałego bezklasowego społeczeństwa. Logika historii okazuje się nieubłagana: z utraconych rajów komunizmu agrarnego trzeba przejść przez czyściec społeczeństw klasowych, a następnie przez piekło kapitalizmu po to, by możliwy był jeden dla wszystkich raj komunizmu postkapitalistycznego.

Nową materialistyczną podstawą komunizmu ma być, według Negriego i Hardta, zyskująca hegemoniczny status we współczesnym kapitalizmie produkcja biopolityczna. Stanowi ona świadectwo rosnącej autonomii pracy żywej. To przyrost kooperacji, który w komunizmie agrarnym istniał w karłowatej i pozbawionej perspektyw na przyszłość postaci, dzisiaj osiąga skalę, której kapitał nie może dłużej subsumować. Organizowane w sieciowych, zglobalizowanych łańcuchach produkcji dobro wspólne rozsadza kapitalistyczną kontrolę od środka i staje się płaszczyzną uniwersalizmu podniesionego do wyższej potęgi – zanurzonego we współprodukcję pojedynczości[288]. Jej planetarny status pomaga ufundować alternowoczesną perspektywę uniwersalizacji poza kapitalizmem i europocentryzmem, dla której różnorodność nie stanowi przeciwieństwa, lecz ma być wa-

[286] R. Luksemburg, *Wstęp do ekonomii politycznej*, Warszawa 1959, s. 89–213.
[287] Ibidem, s. 159.
[288] C. Casarino, *Surplus Common. A Preface*, w: C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis–London 2008, s. 13–14.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

runkiem jej powodzenia. To bezpośredni wytwórcy i ich potencjał kognitywny, zjednoczony w rozproszonym intelekcie powszechnym, stają się organizatorami produkcji[289]. Kapitałowi przypada rola czysto kontrolna, ale kontrola nie służy tu poprawie produktywności, lecz wprowadzaniu podziałów, hierarchii i konkurencji, w wyniku czego wielość ma zostać rozbita i skłócona. Formy dobra wspólnego w stanie rozkładu – korporacja, naród i rodzina – są jedynymi, jakie mogą rozwinąć się w kapitalistycznych warunkach. Opierają się one na nierównościach i wykluczeniach. Te ostatnie mają jednak zostać przezwyciężone w wyniku tego, że wielość, uczestnicząc w globalnej biopolitycznej produkcji, w toku której nabywa kompetencji kolektywnego zarządzania, komunikacji i współpracy, zyskuje zdolność do rządzenia się sama, w sposób bezpośredni[290].

Z tego punktu widzenia zgromadzenia publiczne, które przetoczyły się przez świat w ostatnich latach, Negri i Hardt interpretują jako asamblaże demokracji wielości – prefiguratywne praktyki zawiązywania nowych sieci społecznych, przekształcające biorące w nich udział podmioty i przygotowujące je do samorządności[291]. Zasięg tych sieci nie ogranicza się już do fabryki (jak było w przypadku rad robotniczych) czy do pewnych fragmentów sfery reprodukcji (dzielnic sąsiedzkich, budżetów miejskich, kooperatyw mieszkaniowych czy spożywczych). Dochodzi w nich do upolitycznienia życia społecznego – bezpośredniego organizowania go w formie dobra wspólnego przez takie praktyki, jak wiece z otwartym uczestnictwem, kluby dyskusyjne, polowe kuchnie i księgarnie itd. To, co wspólne, pojawia się tutaj w sposób oddolny i emergentny. Nie ogranicza się do stawiania żądań jakimkolwiek instytucjom, nie domaga się określonych praw czy uznania, ponieważ tym samym potwierdzałoby tylko istnienie i prawomocność struktur, które prag-

[289] P. Lemmens, *The Conditions of the Common. A Stieglerian Critique of Hardt and Negri's Thesis on Cognitive Capitalism as Prefiguration of Communism*, w: *Perspectives on Commoning. Autonomist Principles and Practices*, eds. G. Ruivenkamp, A. Hilton, London 2017, s. 175–183.

[290] Ibidem, s. 184–185.

[291] E. Thoburn, *Realising the Common. The Assembly as an Organising Structure*, w: *Perspectives*, s. 65–106.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie zakwestionować. Oznacza to, że dialektyka uniwersalizmu i partykularyzmu, wnętrza i zewnętrza, inkluzji i ekskluzji zostaje unieważniona jako fałszywy problem. Zamiast próbować reformować istniejące urządzenia społeczne, eksperymentuje się z nowymi, dla których podstawą jest współuczestnictwo w wytwarzaniu i organizowaniu bogactwa społecznego.

Europejski wymiar tego procesu jest wyraźny – piszą Hardt i Negri w *Assembly*, swojej ostatniej książce. Znajdujemy się, ich zdaniem, w przedłużonym zmierzchu Mitteleuropy, który nie może się dokonać i który – co najważniejsze – nie ogranicza się do Europy Środkowej[292]. Kondycją Mitteleuropy autorzy nazywają stan kryzysu europejskiej nowoczesności, który dał o sobie w pełni znać w drugiej połowie XIX i w pierwszej XX wieku na obszarze między Berlinem, Wiedniem a Petersburgiem. W tyglu narodowych aspiracji, kulturowych różnic i zaostrzonych konfliktów klasowych pod wpływem peryferyjnego uprzemysłowienia rodziło się poczucie zmierzchu europejskiej cywilizacji. Mediacje antagonizmów próbowano przeprowadzać za pośrednictwem idei państwa narodowego, wielokulturowego imperium czy socjalistycznego internacjonalizmu. Jednak społeczne zrywy – od Wiosny Ludów 1848, przez rewolucje po I wojnie światowej, po robotnicze protesty doby realnego socjalizmu – nie pozwalały się tym projektom doprowadzić do końca. Zrywy te były interpretowane często jako regresywna obrona zagrożonej tożsamości albo świadectwo porażki modernizacyjnej. Tymczasem, zdaniem Negriego i Hardta, wyrażało się w nich wypowiedzenie posłuszeństwa klasie kapitalistycznej i narodowym elitom oraz pragnienie samorządności wytwórców. Analogicznie, dziś rozdarcie charakteryzujące niegdyś Mitteleuropę ma przenikać Europę w całości – technokratyczny projekt Unii Europejskiej jest kontestowany przez siły wielości, chcące budować Europę przez transwersalne powiązania, nie zaś z poziomu centrów kapitału, których życzenia spełniają europejscy politycy.

Negri uznaje Europę za wyróżniony front walki – zrzucenie neoliberalnych reguł gospodarczych obowiązujących w UE, w rodzaju

[292] M. Hardt, A. Negri, *Assembly*, Oxford 2017, s. 134–138.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

progów zadłużenia publicznego i reprezentacji interesów wielkiego kapitału przez Europejski Bank Centralny, ma umożliwić zachowanie zdobyczy integracji i zaprogramowanie jej w nowym kierunku[293]. Wprowadzenie powszechnego dochodu gwarantowanego, finansowanego z unijnego poziomu, oznaczałoby wykorzystanie struktur współpracy wspierających dotąd kapitał do wzmocnienia potencjału wielości do samorządzenia. Ten reformistyczny projekt aplikacji w Europie komunistycznego horyzontu miałby także sens geopolityczny w kontekście rosnącej rywalizacji Stanów Zjednoczonych z Chinami, a zwłaszcza konieczności wspierania egalitarnych aspiracji wyrosłych po drugiej stronie Morza Śródziemnego, w toku Arabskiej Wiosny. Jak widać, również w kwestii europejskiej Hardt i Negri pozostają umiarkowanymi optymistami, jeśli chodzi o przejęcie istniejących struktur politycznych i gospodarczych dla celów wielości. Inaczej rzecz ma się z ich krytykami, którzy opowiadają się za poszukiwaniem zewnętrza dla kapitalizmu.

Dobra wspólne jako transformacyjne zewnętrze

Wielu postoperaistycznych teoretyków nie podziela diagnozy Negriego i Hardta, że doszło do likwidacji niekapitalistycznego zewnętrza, a dobra wspólne kiełkują w obszarach hegemonicznej produkcji biopolitycznej. Proponują oni odczytanie historii kapitalizmu w kategoriach powracających grodzeń tego, co wspólne – utowarowienia wody, ziemi, nasion, edukacji, opieki, kultury[294]. Dobra wspólne stanowią z tego punktu widzenia zewnętrze, które podlega obronie w toku walk społecznych. Nie mamy tutaj jednak do czynienia jedynie z dążeniem do zachowania dotychczasowych urządzeń społecznych. Otwiera się możliwość ekspansji dóbr wspólnych i wiązania ich ze sobą w formę stwarzającą alternatywę dla kapitalizmu.

---

[293] A. Negri, *Building Coalitions of the Multitude in Europe*, https://www.globalproject.info/it/in_movimento/toni-negri-building-coalitions-of-the-multitude-in-europe/15064 (dostęp: 3.05.2020).

[294] Ł. Moll, *Filozoficzne i polityczne podstawy marksizmu dobra wspólnego*, „Przegląd Filozoficzny" 2018, nr 4 (108), s. 315–316.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jak wyjaśnia Massimo De Angelis, nie należy redukować zewnętrznego kapitalizmu do chwilowych barier dla akumulacji. Zarówno zastane, jak i tworzone na nowo zewnętrza mogą się okazać przyczółkami dla antykapitalistycznej zmiany społecznej[295]. Zdaniem włoskiego teoretyka przekonanie, że komonalizacja produkcji w ramach kapitalizmu może wytworzyć autonomiczne wartości, niezbędne do rozwijania dóbr wspólnych, jest życzeniowe. Zakładając, że dobra wspólne są tworzone niejako wszędzie, ryzykujemy, że pominiemy te praktyki, które otwarcie stawiają sobie za cel komonolizację produkcji[296]. Według De Angelisa Negri i Hardt nie dostrzegają również, że formy kooperacji, które promuje kapitał, mają za zadanie pozbawić bezpośrednich producentów zdolności do autonomizacji.

Na ten sam aspekt zwraca uwagę Franco „Bifo" Berardi w swoich analizach pracy niematerialnej – choć Hardt i Negri słusznie zauważają, że kapitał jest coraz bardziej zainteresowany utowarowieniem i kontrolą zdolności kognitywnych, artystycznych czy emocjonalnych pracy żywej, to wyciągają z tej tendencji błędne wnioski. Według Berardiego obecna faza kapitalizmu – nazywana przez niego fazą semiokapitalistyczną – zaprzęga do produkcji duszę pracownika i dokonuje w tym procesie głębokich przekształceń w ludzkiej *psyche*[297]. Zdolności w zakresie przyswajania informacji zostają rozwinięte z pożytkiem dla kapitału, co nie oznacza jeszcze, że w ten sposób pracownicy nabywają zdolności do autonomicznej produkcji i samorządzenia, jak chcieliby Hardt i Negri. Zdaniem Berardiego jest odwrotnie: kapitalizm kognitywny, wykorzystujący cyberpracę, sprowadza kompetencje większości pracowników do zautomatyzowanej obróbki danych, co skutkuje *deskillingiem* siły roboczej, upowszechnia skrajną elastyczność i dekoncentrację, przez co pracownicy stają się zdezorientowani, zblazowani i zbyt przemęczeni, by rozwijać autonomiczne zdolności. W dodatku praca w semiokapi-

[295] M. De Angelis, *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, London 2007, s. 30–31.
[296] Ibidem, s. 55.
[297] F. Berardi, *The Soul at Work*, Los Angeles 2009, s. 200.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

talizmie odbywa się w coraz doskonalszych reżimach kontroli, które mają za zadanie udaremnić opór i samowaloryzację pracy żywej.

W sukurs De Angelisowi i Berardiemu przychodzi feministyczna postoperaistka Silvia Federici, która w swoich analizach jest zainteresowana zaostrzaniem przez kapitał kryzysu reprodukcji społecznej. Federici podkreśla, że kapitał rozbija dobra wspólne i odbiera społecznościom na całym świecie możliwość autonomicznego rozwoju. Wykorzystując grabież ziemi i surowców, wymuszone migracje do miast i proletaryzację pracy, uzależnianie przez dług czy demontaż kolektywnych form wsparcia, kapitał obraca masy ludności w sprzedawców ujednostkowionej siły roboczej. Ciągłe grodzenia dóbr wspólnych oznaczają, że tracimy jedność z przyrodą, znajomość obchodzenia się z nią w lokalnych kontekstach ekologicznych i pozbywamy się umiejętności, dzięki którym moglibyśmy wspólnie wytwarzać nasz świat poza kapitałem[298]. Hardt i Negri nie tylko nie dostrzegają niepowetowanych strat związanych z destrukcją niekapitalistycznych zewnętrzy. Pozostają oni nie dość wrażliwi na to, że celebrowany przez nich rozwój pracy niematerialnej w sektorach zaawansowanych technologii odbywa się kosztem morderczej pracy przy pozyskiwaniu metali ziem rzadkich, paliw kopalnych czy obsłudze sieci transportowych – wzmaga to nacisk kapitału na dobra wspólne w następnych falach akumulacji pierwotnej[299]. Stąd Federici postuluje „ponowne zaczarowanie świata", jak określa wypracowanie alternatywnych wartości dla wąskiej rentowności, jaką kieruje się kapitał. Postawienie w centrum praktyk społecznych zagadnienia reprodukcji w dobie kryzysu klimatycznego staje się kwestią przetrwania ludzkości. Zamiast „abstrakcyjnego, uniwersalnego, bezpłciowego podmiotu społecznego", promowanego przez odczarowany europejski uniwersalizm, pojawia się potrzeba odzyskania wiedzy usytuowanej, zakorzenionej w niepowtarzalnych kontekstach i zdolnej zorganizować kolektywne formy życia oparte na trosce i opiece[300].

[298] S. Federici, *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland 2019, s. 188–191.
[299] Ibidem, s. 106–107.
[300] Ibidem, s. 176.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Teoretycy autonomii wielokrotnie podkreślają, że nie chodzi im o „powrót do przeszłości", o idealizację nieskalanych kapitałem małych wspólnot i prostego życia. Jak dookreśla De Angelis, idylla dziewiczych dóbr wspólnych jest niemożliwa choćby z tego względu, że są one na wiele sposobów uwikłane w relacje z kapitałem i państwem – relacje, których nie da się tak łatwo pozbyć. O zewnętrzu nie należy więc myśleć w kategoriach przestrzennych. Nie jest ono autarkiczną wspólnotą, lecz jest poprzecinane zarówno antagonistycznymi, jak i nieantagonistycznymi stosunkami ze swoim otoczeniem. Stosunki te są nawiązywane przez procesy nazywane przez De Angelisa „granicznym uwspólnianiem" (*boundary commoning*) – w ich ramach jest wypracowywany i odtwarzany układ między wnętrzem a zewnętrzem[301]. Nie tylko kapitał i państwo mogą grodzić dobra wspólne, ale te ostatnie także mogą sięgać po „dobre" grodzenia, zabezpieczające ich przetrwanie, a nawet stwarzające dobrom wspólnym okazje do ekspansji. Przemyślenie form autonomizacji tego, co wspólne, ma zasadnicze znaczenie dla postoperaistycznego projektu, ponieważ dobra wspólne same z siebie niekoniecznie muszą stanowić zagrożenie dla kapitału. Niekiedy zamiast grodzeń, kapitałowi bardziej opłaca się ich kooptacja – wspólnotowość czy równowaga ekologiczna mogą ograniczać ekscesy akumulacji w newralgicznych punktach systemu, dobra wspólne nadają się też do eksternalizacji kosztów zewnętrznych (na przykład przez zanieczyszczenie środowiska, nieodpłatną pracę gospodarstw domowych czy kolektywne „zaciskanie pasa")[302].

Na fenomen odtwarzania zewnętrza przez kapitał, które zostaje następnie pochwycone przez mechanizmy kontroli, zwracają uwagę Sandro Mezzadra i Brett Neilson. Zadanie autonomizacji dóbr wspólnych komplikuje się, gdy kapitał stosuje strategie utrzymywania swoich „nieliteralnych i nieterytorialnych zewnętrzy"[303].

---

[301] M. De Angelis, *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, London 2017, s. 24.

[302] Idem, *Does capital need a common fix?*, „Ephemera. Theory & Politics in Organization" 2013, Vol. 13, No. 3.

[303] S. Mezzadra, B. Neilson, *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Durham–London 2019, s. 77.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

W przeciwieństwie do Luksemburg i podążających za nią Negriego i Hardta, Mezzadra i Neilson uważają, że likwidacja zewnętrza jest zawsze niedokończona – i to nawet nie w tym sensie, żeby kapitał oszczędzał jakieś obszary i wzbraniał się przed ich spenetrowaniem, lecz dlatego, że aktywnie stwarza zewnętrza po to, by nimi zarządzać[304]. Sfery, które wydają się nie do końca włączone, utowarowione czy subsumowane pod kapitał, a przeto nazywane niekiedy sferami zapóźnionymi czy peryferyjnymi, zostają schwytane w logikę „włączającego wyłączenia" lub „zinternalizowanego zewnętrza".

Autorzy podają wiele przykładów, by pokazać, że taka logika kontroli pracy żywej jest współcześnie bardzo rozpowszechniona. Można ją sprowadzić do trzech zasadniczych mechanizmów wyzysku: przez finansjalizację, logistykę i ekstrakcję. W każdym przypadku chodzi o żerowanie na procesach, których kapitał nie organizuje bezpośrednio, ale pod które niejako się podczepia, by odciągnąć od nich pozytywne efekty zewnętrza i przerzucić na nie koszty uboczne swojego funkcjonowania. Ekstrakcja odnosi się zarówno do pozyskiwania surowców naturalnych, jak i do eksploracji danych (*data mining*) – kapitał pasożytuje tu na obiegach biologicznych i na autonomicznym życiu społecznym, na przykład na nieodpłatnych aktywnościach w mediach społecznościowych czy informacjach dostarczanych do baz danych[305]. Logistyczny wymiar reprodukcji zewnętrza dotyczy organizacji łańcuchów wartości, w których lwią część odpowiedzialności za produkcję przerzuca się na podwykonawców. Sieć logistyczna dostarcza jedynie wspólnej podstawy i „synchronizuje to, co niesynchroniczne", gdy zmusza do konkurencji producentów z całego świata[306]. Wreszcie finansjalizacja odpowiada za owijanie gospodarstw domowych w pętle zadłużenia i mikrokredytów, przyrost długu studenckiego czy pożyczki hipotetyczne, a nawet w rządzenie długiem w odniesieniu do całych społeczeństw, którym aplikuje się terapie szokowe polegające na cięciach wydatków na cele społeczne i na podwyżkach podatków dla nieza-

[304] Ibidem, s. 77–80.
[305] Ibidem, s. 139–147.
[306] Ibidem, s. 147–154.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

możnej większości[307]. Ekstrakcja, logistyka i finanse okazują się więc trzema sferami ujarzmiania niekapitalistycznych zewnętrzy – ujarzmiania, w którym kontrola ma charakter pośredni i zakłada przyznanie pewnej dozy autonomii po to, by nią modulować. W ten sposób perspektywy autonomizacji zewnętrzy ku dobrom wspólnym zostają zablokowane.

Wynika z tego, że istnienie zewnętrzy kapitalizmu nie przesądza jeszcze o tym, że nabiorą one charakteru transformacyjnego. John Holloway wyjaśnia, że muszą stać się one prefiguratywne – inaczej mówiąc, zamiast reprodukować zastane struktury opresji, ich zadaniem jest wynajdywanie praktyk ich znoszenia i nowych stosunków społecznych[308]. W *Crack Capitalism* Holloway konkretyzuje tę wizję, pisząc o konieczności znajdowania i pogłębiania istniejących w kapitalistycznym porządku wyłomów, pęknięć i nieciągłości[309]. Stwarzają one luki niezbędne do zawiązywania innego świata – to dzięki ich określonemu zagospodarowaniu możemy „przestać wytwarzać kapitalizm"[310]. Wśród takich dziur w całym autor wymienia dobra wspólne, w których chce widzieć „zalążkową formę nowego społeczeństwa"[311]. O ile kapitał dąży do grodzenia alternatywnych możliwości, o tyle dobra wspólne, a konkretniej – praktyki uwspólniania, odpowiadają za ich otwieranie[312]. Uczestnictwo w antykapitalistycznych praktykach jest dla Hollowaya czymś pospolitym (*common*):

> Nic ma niczego wyjątkowego w byciu antykapitalistycznym rewolucjonistą. To opowieść o wielu, wielu ludziach, milionach, może miliardach. To historia kompozytora z Londynu, który wyraża swój gniew i marzenie o lepszym społeczeństwie przez muzykę, którą tworzy. To opowieść ogrodnika w Cholula, który zakłada ogród, żeby walczyć ze zniszczeniem przyrody. Robotnika samochodowego z Birmingham,

[307] Ibidem, s. 154–160.
[308] J. Holloway, *Change the World Without Taking Power*, London 2010, s. 153–154.
[309] M. van de Sande, *The Prefigurative Power of the Commons*, w: *Perspectives*, s. 47–48.
[310] J. Holloway, *Crack Capitalism*, London–New York 2010, s. 254–255.
[311] Ibidem, s. 29.
[312] Ibidem, s. 30.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

> który wieczorami chodzi na swoją działkę, żeby mieć swoje poletko aktywności, które dostarcza mu sensu i przyjemności[313].

Lista aktywności, które składają się na osobliwą prefiguratywną wspólnotę znoszenia kapitalizmu w istniejących w jego obrębie wyrwach, jest, według Hollowaya, długa i zróżnicowana: obrona samorządności przed bojówkami paramilitarnymi, ogólnodostępne uniwersyteckie seminarium z teorii krytycznej, otwarcie sztuki na uczestnictwo wykluczonych, wykorzystywanie przerw pracy do lektury i marzeń o lepszym świecie, zajmowanie opuszczonych fabryk pod produkcję i nieruchomości pod mieszkania…[314] To ta mozaika niezliczonych praktyk rozwijanych poza kapitałem, wbrew i przeciw niemu składa się na potencjalną moc autonomii do trwałego zaistnienia.

Zaproponowane przez postoperaistycznych teoretyków myślenie o transformacyjnym zewnętrzu ma swoje przełożenie na nowe ujęcie europejskiego uniwersalizmu. Problem ten podjął wprost Massimiliano Tomba. Filozof demaskuje europejski uniwersalizm jako ideologię apologetyczną względem kapitalizmu[315]. Przekonanie, że istnieje jedna historia, a postęp jest sprawą przekształcania jej ku wyższym formom i uniwersalizowania na zewnątrz, grzeszy europocentryzmem i legitymizuje kapitalizm jako formację społeczną prowadzącą do komunizmu. Tombę interesuje przede wszystkim rola uniwersalnego miernika postępu, jaką spełnia linearna historia. Dzięki niej alternatywne ścieżki rozwojowe są odczytywane jako będące na bakier z duchem dziejów anachronizmy i anomalie. Historia uniwersalna – także w wydaniu marksistowskim – legitymizuje w ten sposób kapitalistyczne państwo klasowe i koncentruje się na wykorzystaniu go do celów reformistycznych bądź rewolucyjnych. Tomba pragnie przeciwstawić temu ujęciu projekt dowartościowania egalitarnych form społecznych, zbywanych z perspektywy uniwersalnej logiki dziejów jako prehistoryczne lub niehistoryczne i dlatego zasługujące na wylądowanie na śmietniku historii. Tym sa-

[313] Ibidem, s. 4.
[314] Ibidem, s. 4–5.
[315] M. Tomba, *Marx's Temporalities*, Leiden–Boston 2013, s. 113.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

mym jego interwencję należy rozumieć jako wygrywanie Marksa mniejszościowego przeciwko Marksowi większościowemu – autor wprost porusza zresztą problematykę komun i dóbr wspólnych, by uwolnić je od wizerunku residuów epok minionych.

Tomba odróżnia residuum od anachronizmu[316]. Pierwsze pojęcie funkcjonuje w ramach linearnego, progresywistycznego ujęcia dziejów, które zostają sprowadzone do stopniowej realizacji uniwersalizmu. Residuum jest wówczas tym, co nie nadąża za przemianami i musi zostać zmodernizowane, żeby nadgonić zacofanie. Anachronizm reprezentuje z kolei istnienie innych możliwości – niezgodność w obrębie czasowości, pewien wyłom inicjujący dostęp do rozmaitych trajektorii historycznych.

Przeciwstawienie residuum i anachronizmu odsyła do jeszcze istotniejszej typologii – odróżnienia uniwersalizmu od uniwersalności[317]. Uniwersalizm według Tomby występuje w dwóch formach. Pierwsza, progresywna, „działa jako koncept uczasowienia, w którym różne populacje mają odmienne role do odegrania w rozwoju historii uniwersalnej i – w rezultacie – są one przedstawiane jako różne etapy w zmierzaniu do końcowego celu, jakim jest uniwersalna cywilizacja"[318]. Druga forma uniwersalizmu stanowi reakcję na pierwszą – Tomba mówi w tym przypadku o uniwersalizmie polemicznym. Zakłada on przedstawienie pewnego spajającego elementu – narodu, religii czy klasy – jako drogi do wypełnienia autentycznego uniwersalizmu, którego nie jest w stanie zrealizować uniwersalizm progresywny. Zniewolone narody, prześladowane religie czy podporządkowane klasy ogłaszają się nosicielami prawdziwego uniwersalizmu w kontrze do pseudouniwersalistycznych roszczeń narodów imperialistycznych, ekspansywnych religii czy klas posiadających.

Poza starcie dwóch typów uniwersalizmu – progresywnego i polemicznego – wyprowadzić ma nas zdaniem Tomby pojęcie uniwersalności. Jego cechy filozof odnajduje w następnych historycznych

316 Idem, *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford 2019, s. 24.
317 Ibidem, s. 21–22.
318 Ibidem.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

manifestacjach uniwersalności – w radykalnie demokratycznych, komunalnych i prefiguratywnych doświadczeniach rewolucji francuskiej, Komuny Paryskiej, rewolucji październikowej i powstania zapatystów.

Uniwersalność jest zawsze eksperymentem z zakresu wynajdowania nowych modeli czasu, przestrzeni i polityki[319]. Nie wpisuje się w wizję historii przybierającej kształt na podobieństwo koryta rzeki, która pokonuje nowe przeszkody i pochłania poboczne nurty, materializując się wreszcie w swojej pełni, jaką jest państwo. Oznacza to, że uniwersalność w twórczy sposób obchodzi się z anachronizmami – łączy prądy przedstawiane jako progresywne, niekiedy przychodzące z zewnątrz, innym razem będące lokalnym konstruktem, z zakorzenionymi tradycjami. Na przykład zamiast zbywać znane formy wioskowej demokracji bezpośredniej, kolektywnego zarządzania zasobami czy przedstawicielstwa związanego mandatem imperatywnym jako relikty feudalizmu, próbuje dostosowywać je do nowych okoliczności.

Uniwersalność jest wedle Tomby powstańcza czy insurekcyjna, staje się wyrazem demokratycznego ekscesu, który daje o sobie znać w sytuacjach rewolucyjnego wrzenia stosunków społecznych, gdy wszystko wydaje się możliwe. Charakteryzuje ją nieufność do paternalistycznych relacji władzy i przedstawicielstwa, które nie nakłada na reprezentanta określonych obowiązków reprezentacji.

Uniwersalność jest też antypaństwowa – machinie rządowo-administracyjnej przeciwstawia oddolne zgromadzenia, rady robotnicze czy zebrania sąsiedzkie[320]. Nie ma zaufania nie tylko do wertykalnej, ale i horyzontalnej struktury państwa – granic terytorialnych i suwerenności. Uniwersalność generuje transnacjonalistyczny eksces, sieci solidarności i uczestnictwa w walce dla tych, którzy są gotowi do nich dołączyć. W miejsce homogenicznej struktury państwa z wyraźnie określonym centrum rządzenia urzeczywistnia pluralizm władz zakorzenionych w niesprowadzalnych do wspólnego mia-

[319] Ibidem, s. 1.
[320] Ibidem, s. 25–26.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nownika kontekstach. Zamiast urzeczywistniania jednego, uniwersalnego świata, generuje wieloświat alternatywnych możliwości[321].

Wreszcie Tomba kładzie nacisk na to, że uniwersalność nie daje się sprowadzić do wąskiego rozumienia równości jako równości praw w obywatelstwie. Usiłuje ona wynaleźć egalitaryzm w odniesieniu do kolektywnej reprodukcji społecznej. W odróżnieniu od uniwersalizmu, który ma urzeczywistniać postęp przez inkluzję tych, którzy wcześniej byli przez niego wykluczani, uniwersalność nie dąży do poszerzenia sfery publicznej, ale do zmiany jej charakteru – redefinicji granic między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, między tym, co polityczne, a tym, co społeczne, czy między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Przykładowo Tomba pokazuje, że walki kobiet, niewolników, chłopów, biedoty i cudzoziemców podczas rewolucji francuskiej i rewolucji haitańskiej nie sprowadzały się do poszerzenia zakresu praw kierowanych dotąd do białego, dorosłego mężczyzny należącego do burżuazji, ale kwestionowały istniejące w społeczeństwie podziały pracy, płci, rasy czy obywatelstwa[322]. Dlatego stałym wątkiem, który przenika analizowane przez Tombę manifestacje powstańczej uniwersalności, jest zniesienie instytucji własności prywatnej i zastąpienie jej posiadaniem leżącym w gestii ciał kolektywnych. Dobra wspólne, komuny, praktyki używania bez własności – zbywane z perspektywy uniwersalizmu jako residua przedkapitalistyczne – nie przestają być anachronizmami, które odżywają w następnych mobilizacjach powstańczej uniwersalności i domagają się ukonstytuowania[323].

W odróżnieniu od europocentrycznego uniwersalizmu, uniwersalność nie jest własnością europejską. Tomba uważa jednak, że problem otwarcia europejskiego uniwersalizmu na jego inność jest źle postawiony. Europę należy rozumieć jako obraz dialektyczny, nagromadzenie różnych czasowości, tradycji i możliwych trajektorii dziejowych, które odsyłają do określonych elementów pozaeuropejskich. Europa nigdy nie była monolitem, dlatego krytyka europocentry-

[321] Ibidem, s. 228.
[322] Ibidem, s. 41–51.
[323] Ibidem, s. 233.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

zmu, choć konieczna, okazuje się niewystarczająca. To, że Europa lokowała swoje zewnętrze nie tylko poza swoimi opłotkami, ale nosiła je również w sobie, w wewnętrznych residuach, pozwala uniwersalności sięgać do nich w równej mierze, co do stłamszonego dziedzictwa nieeuropejskiego:

> Niezliczone alternatywne czasowości nie tylko rozwarstwiają europejską historię, ale pokazują także możliwe połączenia z niezliczonymi nie-europejskimi czasowościami. Stąd, anachronizmy przestają być widziane jako opóźnienia, które należy zsynchronizować w zgodzie z zakładaną tendencją nowoczesności, a zamiast tego stają się pełne mocy, zdolne do reorientacji nowoczesności i wytworzenia nowych możliwości dla innego komunalnego życia[324].

Warunki możliwości zaistnienia i autonomizacji pluriwersum nie byłyby zatem – jak w koncepcji Hardta i Negriego – uwarunkowane przemianami dominujących form produkcji, lecz zdolnością do zawiązywania transformacyjnych zewnętrzy kapitału. Przekroczenie granic europejskiego uniwersalizmu nie polega na nagromadzeniu w jego obrębie mocy do jego zniesienia, ale na konstruowaniu przeciw niemu powstańczych uniwersalności.

Postoperaistyczni teoretycy zwracają uwagę, że rozwijane w Europie formy politycznej autonomii przebiegają w poprzek podziałów wnętrze–zewnętrze – problem inkluzji innego zostaje zastąpiony przez zagadnienie form wytwarzania i reprodukcji wspólnego świata. Stavros Stavrides pisze w tym kontekście o powstawaniu instytucji poszerzonego uwspólniania (*expanding commoning*), w których uspołecznienie nie następuje po zastanych liniach tożsamościowych, ale prefiguratywnie wytwarza swój kształt od nowa[325]. Poszerzone uwspólnianie następuje obecnie w warunkach migracji, wielokulturowości i prekaryzacji – procesów, które podmywają fundamenty struktury społecznej i odbierają przynależność rosnącym rzeszom ludności. Wspólna organizacja produkcji, sąsiedztwa czy wymiany nie służy w tym wypadku umacnianiu istniejących

[324] Ibidem, s. 27–28.
[325] S. Stavrides, *Common Space. The City as Commons*, London 2016, s. 40–44.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

wsobnych społeczności. Odpowiada na realne potrzeby zróżnicowanych podmiotowości, które mogą wchodzić ze sobą w kooperację bez konieczności asymilowania się, ale też mogą porzucić swoje dotychczasowe tożsamości i w toku kolektywnego procesu wytworzyć nowe. Stavrides podaje przykłady skłotingu budynków, prowadzenia kuchni społecznych, okupacji placów publicznych, zajmowania nieużytków rolnych, organizowania migranckich sieci przerzutowych, sąsiedzkiej ochrony przed przemocą policyjną jako współczesnych odpowiedników Foucaultowskich heterotopii[326] – przestrzeni wytwarzania kontrporządku, które otwierają się na tych, którzy uchodzą za dewiantów i odszczepieńców.

Tak jak ochrona dóbr wspólnych przed kapitalistycznymi grodzeniami zakłada organizowanie „dobrych" grodzeń, tak też uwspólnianie wymaga zabezpieczania „dobrych" granic Europy – granic zapewniających bezpieczną przeprawę i zapraszających do współprodukcji świata. Jednym z tradycyjnych dóbr wspólnych było prawo drogi, które umożliwiało przemieszczanie się w poprzek czyjejś własności[327]. Powstające w ten sposób ścieżki były performatywnie wydeptywane przez wędrowców. Współcześnie tę samą rolę, zdaniem postoperaistycznych teoretyków, odgrywają mobilne dobra wspólne (*mobile commons*):

> Jak podziemne oznaczenia albo ślady w centrach miast i rejonach wiejskich mobile podmiotowości performują czy wykonują „prawa drogi" czy „prawa przejścia" (przeciwstawne do antropologicznych „obrzędów przejścia"), które mogą być tajne, nieformalne i nieuznawane przez prawo; są jednak *de facto* obecne i operatywne[328].

Opozycja, w której Trimikliniotis, Parsanoglou i Tsianos lokują prawa przejścia i obrzędy przejścia, jest tu pouczająca. O ile te ostatnie są chwilowym i przestrzennie ograniczonym otwarciem wspólnoty

---

[326] Ibidem, s. 72–73.

[327] R. Solnit, *Zew włóczęgi. Opowieści wędrowne*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków 2018, s. 244–257.

[328] N. Trimikliniotis, D. Parsanoglou, V. S. Tsianos, *Mobile Commons, Migrant Digitalities and the Right to the City*, Basingstoke–New York 2015, s. 34–35.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

na rytuał, który ma wpisać jego uczestnika do wspólnoty i podtrzymać jej kształt, o tyle przejście, z jakim mamy do czynienia w przypadku mobilnych dóbr wspólnych, redefiniuje granice tego, co społeczne. Jak precyzują autorzy: „mobilne dobra wspólne istnieją w tej mierze, w jakiej ludzie używają szlaków, tras i prawa i usiłują wygenerować nowe, podczas gdy pozostają w drodze”[329]. Mobilność przechodzi tutaj w uwspólnianie, w zawiązywanie więzi społecznych na nowo. Może to się odbywać za pośrednictwem ulicznych bazarów, migranckich zgromadzeń w publicznych parkach czy organizowania tymczasowych miejsc postoju dla przemieszczających się ludzi[330].

Mobilne dobra wspólne, rozumiane jako przestrzenie radykalnej autonomii czy transformacyjnego zewnętrza, pozwalają ich wytwórcom zająć pozycję pionierów forsujących nowego rodzaju granice polityczności, które zamiast włączać i wykluczać, dzielić na swoich i obcych, zapraszają do uwspólniającej praktyki[331]. W ten sam sposób należy postrzegać opisywane przez Mezzadrę praktyki solidarności na morzu – obywatelska działalność statków ratujących morze, pierwotnie wpisująca się albo w humanitarny dyskurs ratowania ofiar, albo gościnności wobec przybyszów, zradykalizowała się w ostatnich latach i coraz częściej przedstawiana jest jako pozbawienie państw i Unii Europejskiej monopolu do kontrolowania granic Europy[332]. Odgórnie zarządzonym granicom, które mają oddzielać wnętrze od zewnętrza, są przeciwstawiane horyzontalne sieci wsparcia. To w nich wzrasta duch nowej europejskiej uniwersalności.

---

[329] Ibidem, s. 53.

[330] Ibidem, s. 68–80.

[331] P. Mudu, S. Chattopadhay, *Migration, Squatting and Radical Autonomy*, w: *Migration, Squatting and Radical Autonomy*, eds. P. Mudu, S. Chattopadhay, London–New York 2018, s. 286.

[332] S. Mezzadra, *Abolitionist Vistas of the Human. Border Struggles, Migration and Freedom of Movement*, „Citizenship Studies” 2020, Vol. 24, No. 4, s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Zamiast klamry.
Niedomknięty europejski uniwersalizm

Nie powinno być zaskoczeniem, że te rozważania nie zostaną zakończone klamrą. Od początku staraliśmy się, żeby nasze poszukiwania nomadycznej Europy nie miały jednego źródła właśnie po to, by nie można było ich opatrzyć jednym podsumowaniem. To dlatego, zamiast zrobić pierwszy krok, zaczynaliśmy od warunkowego „zanim zaczniemy…" i testowaliśmy różne możliwości. Rozpoczęcie z jednego miejsca byłoby już wyznaczeniem trasy. Źródło nakierowywałoby nas na zdeterminowane ujście, a nas interesowały możliwości wydostania się z głównego kursu – z Wielkiej Historii europejskiego uniwersalizmu ku jego rozwidleniom. Nie chodziło nam jednak o wypłynięcie ze wzburzonych wód na spokojne, sielskie akweny. Nie chcieliśmy schronić się w zgrzebnym partykularyzmie, skoro podstawowym kłopotem, jaki mieliśmy z europejskim uniwersalizmem, była przecież jego skryta partykularność – to, że jego rwące koryto niszczy wszystko to, co natrafia na swojej drodze, bądź to, że pochwytuje inne nurty, asymiluje je i obsadza w roli swoich dopływów. Jeśli więc poruszaliśmy się po marginesach uniwersalizmu, to tylko po to, żeby wpłynąć na jego orientację – skanalizować go, rozcieńczyć, na moment zatrzymać i zawrócić, wprawić go wir, wpuścić go w uskok, schronić się pod wodospadem, rozstąpić jego wody dla powodzian, przetrwać potop, wyprowadzić uniwersalizm do nowych mórz… Nasza „krecia robota", choć usiłowała wytrącić uniwersalizm z równowagi, nie miała jednak na celu ani popadnięcia w mikronarracje o niewspółmiernych i niepowtarzalnych tożsamościach, ani afirmacji nieprzedstawialnego, nieprzebranego zewnętrza. W tym sensie używała narzędzi postmodernistycznej krytyki uniwersalizmu przeciwko niej samej – dla redefinicji i wzmocnienia

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

uniwersalizmu, a przede wszystkim dla pomyślenia nowych horyzontów uniwersalizmu dla Europy jako formy politycznej.

Te horyzonty były na tyle liczne i wielorakie, że nie istnieje sposób na doprowadzenie ich do syntezy – do jakiegoś „prawdziwszego" uniwersalizmu. Staraliśmy się je zachować, by poszerzyć zasięg naszej wyobraźni politycznej poza upraszczające i oklepane przeciwstawienie uniwersalizmu partykularyzmowi, gdzie ten pierwszy ma oznaczać przekraczanie różnic, postęp i jednoczenie, a ten drugi zasklepianie się w tożsamości, konserwatyzm i rozproszenie. Tym samym powzięte tu rekonceptualizacje na płaszczyźnie polityki europejskiej miały wyprowadzić nas poza alternatywę państwa-Europy i Europy państw, integracji Unii Europejskiej i trwania przy państwach narodowych. Pokazaliśmy wiele rzeczywistych i potencjalnych, wygasłych, trwających i postulowanych procesów oraz tendencji ku uniwersalizacji, a zatem i wiele konstytuujących się Europ. Składają się one zbiorczo na polifonię europejskich uniwersalizmów – nie układają się natomiast w żadną wspólną melodię, nie powstanie z nich jakikolwiek hymn zdolny konkurować z Schillerowską *Odą do radości*, jej natchnionym chórem, zaciemniającą wszystko jasnością i nadchodzącym rychło braterstwem.

Nie znaczy to jednak, że nie możemy wyciągnąć kilku roboczych wniosków. Nie po to, by wskazać sposób na sprowadzenie rywalizujących uniwersalności do wspólnego mianownika, lecz po to, by wyznaczyć ramy dla obchodzenia się z ich polifonią. Po pierwsze, zobaczyliśmy, że uniwersalizm nie jest niewinny, a krytyka jego zaborczego, anihilującego, ekspansywnego charakteru była uzasadniona. W przypadku europejskiego uniwersalizmu obciąża go europocentryzm, uwikłanie w imperializm i kolonializm, a także wykorzystywanie idei europejskiej do zaborczej polityki wewnątrz Europy. A zatem skoro uniwersalizm jest nie tylko inkluzywny, ale też równolegle wykluczający, to – po drugie – nie możemy mówić o prostej antytetyczności uniwersalizmu i partykularyzmu. Nie tylko ten pierwszy skrywa w sobie ten drugi, gdy przemawia w imię tego, co wspólne i dobre dla wszystkich. Także partykularyzm pod pozorną obroną przed uniwersalizmem zgłasza swoje roszczenia do uniwersalności – do urządzenia świata inaczej. Zamiast więc szu-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

kać „prawdziwego" uniwersalizmu, wolnego od partykularności, wypada przyjąć – po trzecie – że istnieje jedynie wielość uniwersalizmów konkurujących ze sobą o miano tego najbardziej autentycznego. Czy to znaczy, że przyznajemy rację tym demistyfikatorom uniwersalizmu, którzy zachęcają nas do powrotu na pozycje partykularystyczne? Nie. Nasz czwarty wniosek głosiłby, że krytyka uniwersalizmu nie zawsze musi skutkować jego porzuceniem. Uwolnienie się od marzenia o wszechobejmującym uniwersalizmie pozwala inaczej ustawić dyskusję o perspektywach emancypacyjnej polityki. Zwraca naszą uwagę na konkretne uwikłania i ograniczenia rozmaitych uniwersalizmów, pozwala ukazać ich zalety i słabości, poszerza repertuar działania. Czy paraliżuje polityczną sprawczość? To zależy od naszych oczekiwań. Jeśli poszukujemy jednej „rzeczywistej" uniwersalistycznej *praxis*, to niewątpliwie tak jest. Ale jeśli zależy nam raczej na ocenie perspektyw na znoszenie poszczególnych ekskluzji z uniwersalizmu, a także na badaniu sposobów, na jakie roszczenia do uniwersalności reprodukują wykluczenia i hierarchie bądź powołują nowe, to pluralizacja uniwersalizmu skutkuje prędzej otwarciem horyzontów politycznych niż ich usunięciem. Po piąte, przekonaliśmy się, że charakter uniwersalizmu, jego siła i widoki na jego przekroczenie są uwarunkowane wzorcami granic i transgresji. Dialektyka uniwersalizmu i jego zewnętrza, w której inność podlega absorpcji, a resztka zostaje wyrzucona poza nawias, nie stanowi jedynego modelu transcendowania granic. Na granicach może dochodzić – i rzeczywiście dochodzi – do niedających się łatwo podsumować relacji wnętrza i zewnętrza, które określiliśmy tu sumarycznie „transgresjami transgresji": aktów gościnności, nomadyzmu, kolektywnego upodmiotowienia, performensów, wytwarzania tego, co wspólne. I w końcu, po szóste, akty te stanowią przejaw rozwijanych w Europie i na jej granicach bardziej lub mniej zaawansowanych, dostrzegalnych lub skrytych procesów uniwersalizacji. Każdy z nich otwiera nowe perspektywy w dyskusji o przyszłych trajektoriach Europy. To, co się z nimi stanie, pozostaje niedopowiedziane, ale jedno jest pewne: albo Europa będzie – w tym czy innym sensie – nomadyczna, albo nie będzie jej wcale.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Ostatnie zdanie brzmi na tyle dobrze, że aż prosi się, żeby było zwieńczeniem tej książki. Dlatego pozwolimy sobie kontynuować. Zanim nasz wywód się urwie, wyprowadzimy Europę w pole i tam ją zostawimy. Przy wszystkich zarejestrowanych tu zerwaniach i powrotach towarzyszyła nam jedna wątpliwość, którą musieliśmy uparcie odrzucać, żeby móc iść dalej. Brzmiała ona następująco: czy naprawdę, po każdym skoku w bok, musimy szukać ponownego kontaktu z uniwersalizmem? Czy nie możemy wyswobodzić się spod olśniewającej mocy postępu, która doń należy? Czy konsekwentny odwrót od uniwersalizmu musi skutkować rezygnacją z zadania konstruowania wspólnego świata? Czy poza uniwersalizmem rzeczywiście pozostaje nam jedynie partykularyzm, okopanie się w wąskim identaryzmie, w reakcyjnych mrzonkach o więzach wspólnoty, narodu, rodziny, rasy, etniczności, religii? Albo ewentualnie w ponowoczesnych tożsamościach mniejszościowych, podejrzliwych wobec tego, co uniwersalne, bo z zasady normalizujące i opresyjne? Czuliśmy się w obowiązku odnosić się do uniwersalizmu, mierzyć się z nim, forsować jego granice, ponieważ obawialiśmy się tego obosiecznego zagrożenia – popadnięcia w któryś z tych dwóch rodzajów partykularności.

Tylko – tu pojawia się nasza zasadnicza wątpliwość – czy pozostawanie w horyzoncie uniwersalności chroni nas przed tym niebezpieczeństwem? Przekonuje nas teza Johna Robertsa, że dzisiejsze ruchy „radykalnego partykularyzmu" nie atakują uniwersalizmu jako takiego, ale koncentrują się na jego emancypacyjnej zawartości[333]. Mówiąc o „radykalnym partykularyzmie", Roberts ma na myśli prawicowych populistów, białych supremacjonistów, islamskich fundamentalistów – tych wszystkich, którzy akceptują uniwersalizację kapitału, ale opowiadają się przeciwko równości: prawom kobiet, mniejszości, migrantów. Autor przekonuje, że historia nowoczesnego uniwersalizmu nie daje się opisać w kategoriach przekraczania partykularności, ale składa się raczej z faz redefiniowania granic rozumności i nie-rozumności. Od heretyków, przez dzikich, kobiety,

[333] J. Roberts, *The Reasoning of Unreason. Universalism, Capitalism and Disenlightenment*, London 2020, s. 5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

klasy niższe, po komunistów, Żydów i muzułmanów – uniwersalny rozum kreśli swoje odtrącone zewnętrze, które posądzą o niedostatki bądź ekscesy racjonalności. W tym sensie współcześni „radykalni partykularyści" występują na przykład przeciwko muzułmanom, posądzanym bez wyjątku o skłonności fundamentalistyczne i terrorystyczne – „nierozumne" – ale także przeciwko liberałom, którzy broniąc muzułmanów-imigrantów, ich zdaniem bronią „nie-rozumu", a zatem sami zostają oskarżeni o patologiczne skłonności[334]. Dodatkowo globalistyczne preferencje liberałów ściągają na nich zarzuty o wspieranie nieracjonalnego wolnorynkowego kapitalizmu. Siły nowej prawicy i nowego fundamentalizmu religijnego występują wówczas z obietnicą okiełznania anarchii gospodarczej i reorganizacji systemu kapitalistycznego po liniach tożsamościowych. Trudno więc szukać przed reakcyjnym partykularyzmem schronienia pod parasolem uniwersalizmu, jeśli to uniwersalizm, za sprawą wpisanej weń dynamiki do odtrącania „nierozumności", zostaje dziś zawłaszczony przez „radykalnych partykularystów". Roberts chciałby z tą tendencją walczyć po marksistowsku, przez odzyskiwanie „prawdziwego", to jest bezwarunkowego uniwersalizmu, który utożsamia z internacjonalizmem klasy robotniczej, choć zarazem sam pokazuje, w jak słabym położeniu się on znalazł. Co nam więc zostaje? Czy poza uniwersalizmem istnieją światy dające jakieś widoki na równościowe zmiany społeczne?

Ariella Aïsha Azoulay przekonuje nas, że takie światy istnieją i że powinniśmy wyzbyć się myślenia w kategoriach uniwersalizacji, które jest beznadziejnie uwikłane w polityczne i poznawcze struktury imperialne. Już to, że rozważając perspektywy emancypacji, wpisaliśmy się w pojęciowość uniwersalizmu i partykularyzmu, zdradza, że nasza wyobraźnia została sformatowana przez nominalnie progresywistyczną opowieść o nieuchronnym, niepowstrzymanym i z gruntu pozytywnym postępie, na który możemy co najwyżej oddziaływać, próbować go kształtować i rewidować, ale nie dysponujemy możliwościami wstrzymania go i wyjścia poza niego. Każde takie wyjście spotyka się bowiem z automatycznymi zarzutami o przysłowiowe

[334] Ibidem, s. 207–209.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

„zawracanie kijem Wisły" czy „cofanie zegara historii" i z podejrzeniami o bycie reakcyjnym partykularystą. Tymczasem Azoulay dowodzi, że „uroczyste narracje o nowoczesnym obywatelstwie ukrywają swoją rolę w niszczeniu światów i przynależnych im trybów troski i współdzielenia, w jakich ci, których uczyniono nie-obywatelami, zamieszkiwali i zostali skazani na trwałe aspirowanie do bycia obywatelami, to znaczy imperialnymi obywatelami"[335]. W ruch uniwersalizacji są więc wpisane destrukcja i wywłaszczenie z niezliczonych przestrzeni koegzystencji, które są mierzone odtąd jednakową nowoczesną ramą i na „osi postępu" wypadają jako siedliska zacofania, zniewolenia i ciasnych horyzontów. Nie znaczy to, że Azoulay broni tego, co przednowoczesne, nienowoczesne czy marginalne wobec nowoczesności – broni jedynie rozmaitych możliwości kształtowania, w tym transcendowania tamtych światów, które zostały zamknięte wraz z niszczycielskim „wichrem postępu". To właśnie w ten sposób powstała nowoczesna uniwersalność: „kiedy ludzie byli wykorzeniani, a ich światy rujnowane, abstrakcyjna uniwersalność praw wyrodziła się z tego niemalże bezświatowego stanu"[336]. Utrata namacalnych, współdzielonych światów skutkowała więc powołaniem wizji jednego świata, którą trzeba będzie osiągnąć dzięki pogłębianiu uniwersalizmu, transcendowaniu jego granic. Problem w tym, że obietnica jednego uniwersum, osiągalnego w przyszłości, wiodła przez zastąpienie wielości równoprawnych światów hierarchicznym i opresyjnym porządkiem światowym o europocentrycznym charakterze: „Uniwersalność kategorii »każdy człowiek« w języku prawa kieruje się zasadą ciała politycznego, którego członkowie są rządzeni przez dyferencjację"[337]. Inaczej mówiąc, formalna obietnica zrównania w rzeczywistości politycznej zapewniała kryteria do oddzielania obywateli od nie-obywateli, białych od nie-białych, mężczyzn od kobiet, posiadaczy od pracowników, panów od niewolników, kolonistów od skolonizowanych itd. Dialektyka uniwersalizmu i partykularyzmu miała stanowić mechanizm na przepracowa-

[335] Ibidem, s. 19.
[336] A. A. Azoulay, *Potential History. Unlearning Imperialism*, London–New York 2019, s. 452–453.
[337] Ibidem, s. 183–184.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

nie tych podziałów, które sama najpierw ustanowiła. Z tego punktu widzenia również nasze próby przekroczenia tej dialektyki pozostawały ciągle od niej zależne.

„Oduczanie się imperializmu", które postuluje autorka *Potential History*, obejmowałoby wyzbycie się języka uniwersalizmu wraz z wszelkimi ciągotami do jego korygowania. Zatrzymując „wicher postępu", zyskiwalibyśmy coś innego: możliwość wstrzymania „instrumentalnego stosunku do świata, do przyrody, do dóbr wspólnych i na pozwolenie prawom odzyskać ich znaczenie w zakresie organizowania współdzielonego świata"[338]. To, że uniwersalizacja pozostanie niedokończona, bo od początku opierała się na imperialnym rządzeniu różnicami, nie powinno wtrącać nas w rezygnację. W niezliczonej liczbie odblokowanych światów tkwią niezliczone sposobności działania.

---

[338] Ibidem, s. 523.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

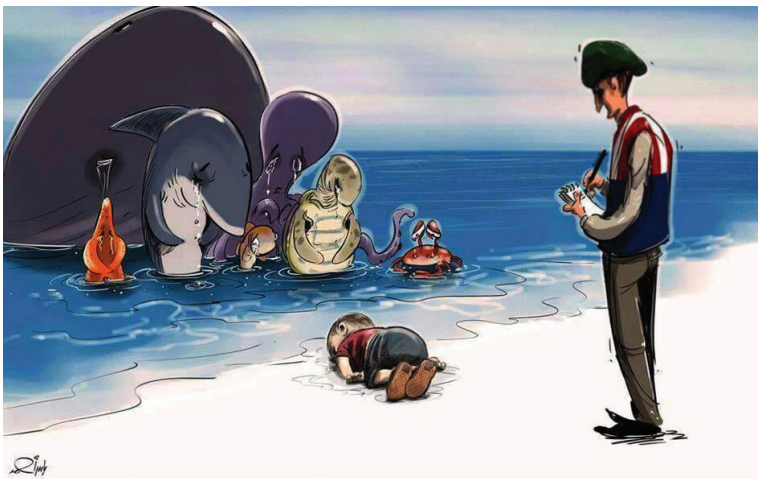
Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Ilustracje

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 1. Aylan Kurdi jako współczesny Ikar, Twitter, @naserjafari (dostęp: 8.03.2021)



Il. 2. Śmierć Aylana Kurdiego, śmierć nomadycznej Europy, Twitter, @AnssamSam (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 3. Melilla – pole golfowe/granica Europy, „The Guardian", https://www.theguardian.com/world/2014/oct/23/-sp-african-migrants-look-down-on-white-clad-golfers-in-viral-photo#img-1 (dostęp: 8.03.2021)

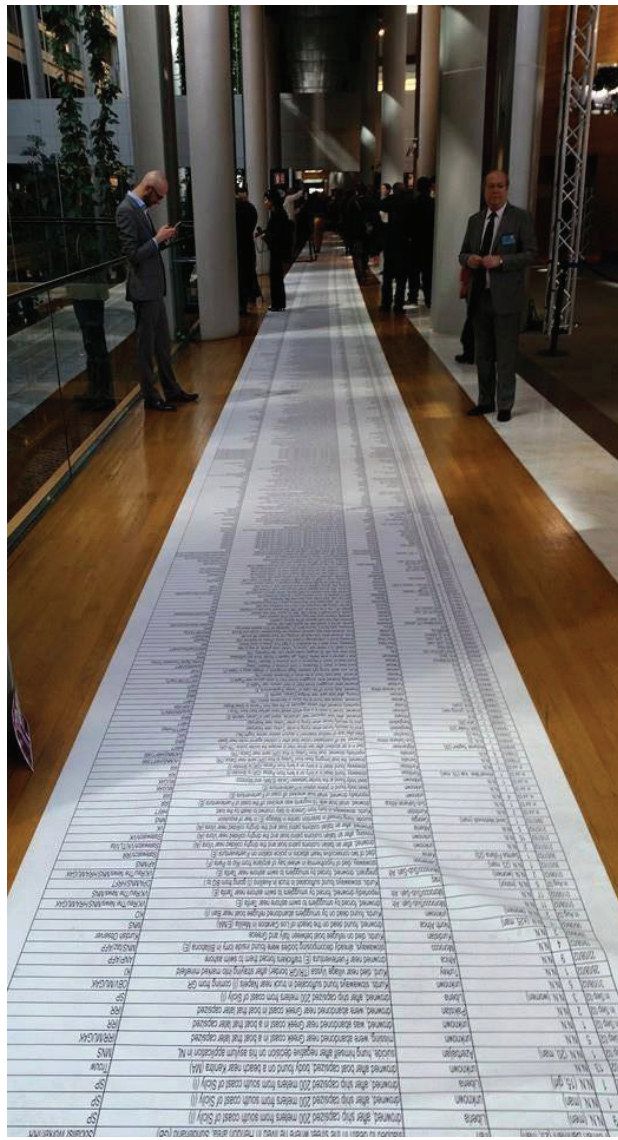
Il. 4. Dworzec kolejowy Keleti w Budapeszcie/granica Europy, https://www.cfr.org/backgrounder/europes-migration-crisis (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 5. Migrant i jego przepustka do Wielkiej Brytanii, https://ichef.bbci.co.uk/news/660/cpsprodpb/1575D/production/_104510978_gettyimages-1036030524.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Il. 6. Skanowanie mobilnej granicy Europy, https://blog.refugee.info/content/images//2017/05/stretched-truck.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626



Il. 7. 17 tysięcy ofiar unijnej polityki migracyjnej – lista w Parlamencie Europejskim, Twitter, @VALERIEin140 (dostęp: 8.03.2021)

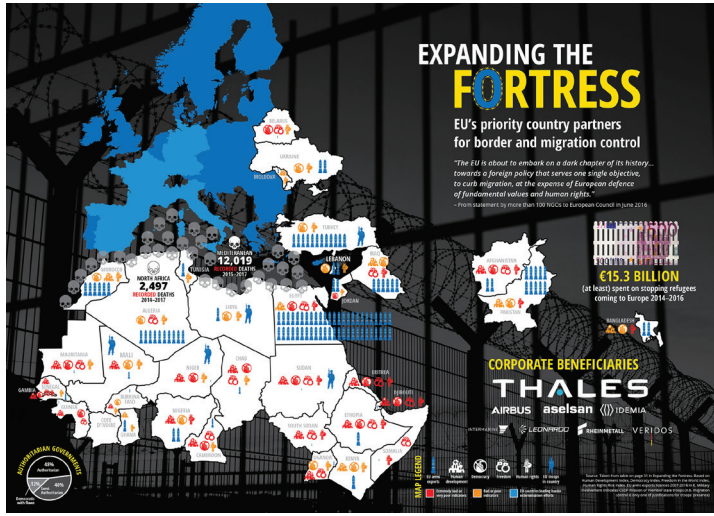
Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 8. „Nadchodząca śmierć" – symboliczne groby ofiar europejskiej nekropolityki pod niemieckim Bundestagiem, https://news.artnet.com/app/news-upload/2015/06/2016-23-06-die-toten-kommen-05.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Il. 9. Modlitewne granice Europy – akcja „Różaniec do granic" na plaży w Sopocie, https://www.tygodnikpowszechny.pl/files/styles/660x420/public/zasada_foto.jpg?itok=SNweOEI3 (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 10. Transgraniczna solidarność – akcja „Łańcuch ludzi STOP odkrywce", https://zasoby.ekologia.pl/artykulyNew/19790/xxl/kopalnia-odkrywkowa_640x427.jpg (dostęp: 8.03.2021)



Il. 11. Rozbudowa „twierdzy Europa" – grafika ukazująca eksport granic UE na zewnątrz, https://www.tni.org/files/expanding_the_fortress_-_infographic.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 12. Kryształowy Pałac w Madrycie – metafora Europy jako cieplarni dla nielicznych, https://i.redd.it/5x3aazpe103z.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Il. 13. Wytwarzanie „nagiego życia" w Calais. U dołu zdjęcia „dżungla" – obozowisko oddolnie zorganizowane przez migrantów. U góry „osiedle kontenerowe" postawione w 2016 roku przez francuskie władze, źródło: https://api.time.com/wp-content/uploads/2016/09/jungle-calais.jpg (dostęp: 8.03.2021)

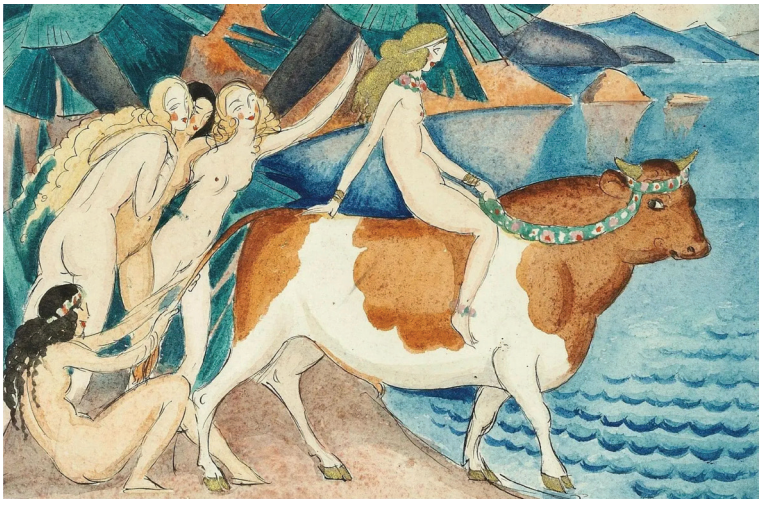
Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 14. Wypalone biometryczne granice Europy, https://www.thesun.co.uk/wp-content/uploads/2016/04/1999971.main_image.jpg?strip=all&w=620&h=800&crop=1 (dostęp: 8.03.2021)

Il. 15. Transgresja jako stawanie-się-niedostrzegalnym. Kadr z filmu Border Laury Waddington, https://www.laurawaddington.com/media/img/original/4_border4.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

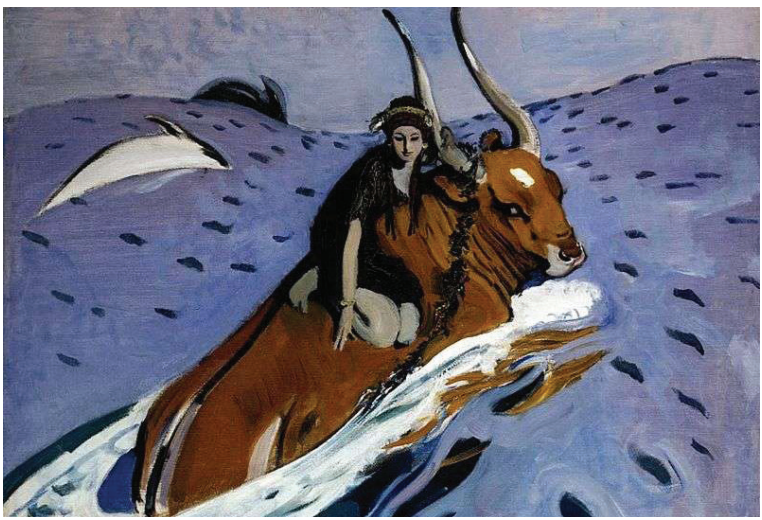
Il. 16. Islamski gwałt na Europie – kampania przeciwników imigracji, https://propaganda.mediaeducationlab.com/sites/default/files/2018-12/maxresdefault.jpg (dostęp: 8.03.2021)



Il. 17. Europa jako uwodzicielska syryjska księżniczka na obrazie Gerdy Wegener Europa na byku, https://arthive.com/res/media/img/oy800/work/8e4/668340@2x.webp (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 18. Nomadyczna Europa na obrazie Giovanniego Battisty Tiepolo *Porwanie Europy*, https://galeria-zdjec.com/images/image061_6.jpg (dostęp: 8.03.2021)



Il. 19. Nomadyczna Europa na obrazie Valentina Serova *Porwanie Europy*, https://galeria-zdjec.com/images/image567_5.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 20. Szlakiem syryjskiej księżniczki – dzisiejsi Europejczycy, https://api.time.com/wp-content/uploads/2015/10/italy-migrants-refugees-asylum-seekers-1.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Il. 21. Sea Watch 3 – statek ratujący uchodźców, źródło: https://ocdn.eu/images/pulscms/NTQ7MDA_/b947c42d-d62a-4743-b39d-f9b55d44bf20.jpeg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 22. Imperium brytyjskie jako ucieleśnienie centrum świata. Na marginesach reprezentacje innych kultur, https://ukwanderer.files.wordpress.com/2012/10/800px-imperial_federation_map_of_the_world_showing_the_extent_of_the_british_empire_in_1886_levelled.jpg?w=800 (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 23. Europa Regina – mapa Sebastiana Münstera, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Europe_As_A_Queen_Sebastian_Munster_1570.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Il. 24. Europa bez organów – mapa Opicinusa de Canistrisa, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bf/Opicinus_de_Canistris_world_map%2C_1296_%E2%80%93_1300.png (dostęp: 8.03.2021)

Il. 25. Dzieci-uchodźcy „forsują" granice Europy w Turcji, https://g8fip1kplyr33r3krz5b97d1--wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2020/02/GettyImages-1202929858-714x476.jpg (dostęp: 8.03.2021)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Bibliografia

Monografie

Abu-Lughod J., *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250–1350*, przeł. A. Bugaj, Kęty 2012.

Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.

Agamben G., *„Homo sacer". Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

Agamben G., *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.

Agamben G., *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

Agamben G., *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford 2013.

Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

Agier M., *Borderlands. Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*, Cambridge–Malden 2016.

Agier M. et al., *The Jungle. Calais Camps and Migrants*, Cambridge–Medford 2019.

Ahluwalia P., *Out of Africa. Post-structuralism's Colonial Roots*, Routledge 2010.

Al-Azmeh A., *Islams and Modernities*, London–New York 2009.

Almond I., *Two Faiths, One Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds*, Cambridge 2009.

Altermatt U., *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998.

Amin S., *Accumulation on a World Scale, a Critique of the Theory of Underdevelopment*, London–New York 1974.

Amin S., *Delinking. Towards a Polycentric World*, London 1990.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

Anderson P., *Lineages of the Absolutist State*, London–New York 2013.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Andersson R., *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Oakland 2014.
Andrade L. M., *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*, przeł. Z. M. Kowalewski, Warszawa 2012.
Angermuller J., *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, London–New York 2015.
Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010.
Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
Arrighi G., T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Anti-Systemic Movements*, London–New York 1989.
Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2012.
Assiter A., *Revisiting Universalism*, Hampshire–New York 2003.
Avinieri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009.
Azoulay A. A., *Potential History. Unlearning Imperialism*, London–New York 2019.
Badiou A., *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009.
Badiou A., *Migrants and Militants*, Cambridge–Medford 2020.
Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyła, P. Mościcki, Kraków 2007.
Badiou A., *The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings*, London––New York 2012.
Balibar É., *Citizenship*, Cambridge–Malden 2015.
Balibar É., *Equaliberty. Political Essays*, Durham 2014.
Balibar É., *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007.
Balibar É., *We, the People of Europe. Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton–Oxford 2004.
Balibar É., I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambigious Identities*, London––New York 1991.
Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.
Barnard C., *The Substantial Law of the EU. The Four Freedoms*, Oxford 2016.
Bartlett R., *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950–1350*, przeł. G. Waluga, Poznań 2003.
Bauman Z., *Europa – niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Kraków 2012.
Bauman Z., *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
Beck U., *Niemiecka Europa. Nowe krajobrazy władzy pod znakiem kryzysu*, przeł. R. Formuszewicz, Warszawa 2013.
Beck U., E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009.
Bednarek J., *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012.
Belsey C., *Poststructuralism. A Very Short Introduction*, Oxford 2002.
Benhabib S., *Prawa Innych: przybysze, rezydenci i obywatele*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2015.
Benjamin W., *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996.
Berardi F., *The Soul at Work*, Los Angeles 2009.
Bernal M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1991.
Bey H., *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Kraków 2009.
Bhabha H. K., *The Location of Culture*, London–New York 1994.
Bidet J., G. Duménil, *Alter-marksizm. Inny marksizm dla innego świata*, przeł. M. Więckowska, Warszawa 2011.
Bieńkowska E., *Spór o dziedzictwo europejskie*, Warszawa 1998.
Bobako M., *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010.
Bobako M., *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.
Boltanski L., E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London–New York 2006.
Bouchard N., V. Ferme, *Italy and the Mediterranean. Words, Sounds and Images of the Post-Cold War Era*, London 2013.
Brague R., *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012.
Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.
Braudel F., *Civilization and Capitalism. 15–18th Century*, Vol. 3, New York 1984.
Braudel F., F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Brejdak J., *Cierń w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010.
Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014.
Buden B., *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012.
Burckhardt J., *History of Greek Culture*, New York 2002.
Buszello H., M. Misztal, *The Idea of Europe – Europe as an Idea*, Kraków 1999.
Butler J., *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London––New York 2004.
Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie jest godne opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011.
Butler J., *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
Butler J., *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016.
Butler J., E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Warszawa 2014.
Cacciari M., *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, Fordham 2016.
Cacciari M., *L'Archipelago*, Adelphi 1997.
Cacciari M., *The Unpolitical. On the Radical Critique of Political Reason*, Fordham 2009.
Cacciari M., *The Witholding Power. An Essay on Political Theology*, London 2018.
Casarino C., A. Negri, *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis–London 2008.
Cassano F., *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, New York 2012.
Castells M., *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w epoce Internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa 2013.
Chakrabarty D., *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011.
Chambers I., *Mediterranean Crossings. The Politics and Interrupted Modernity*, Duke 2008.
Chibber V., *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York–London 2013.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Choińska B., *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014.
Cichocki M. A., *Północ i Południe. O polskiej polityce, historii i kulturze*, Warszawa 2020.
Cichocki M. A., *Problem politycznej jedności w Europie*, Warszawa 2012.
Claeys S., *How to do Things with Butler. An Inquiry on the Origin, Citation and Application of Judith Butler's Theory of Performativity*, Gent 2007.
Crépon M., *Altérités de l'Europe*, Paris 2006.
Dainotto R. M., *Europe (In Theory)*, Durham–London 2007.
Dalipagic-Czimazia C., *Dostoyevsky and Europe*, Strasbourg 1993.
Dawson R., *Tworzenie się Europy*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961.
Davidson N., *The Origins of Scottish Nationhood*, London–Sterling 2000.
Davidson P., *The Idea of North*, London 2005.
Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998.
De Angelis M., *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, London 2017.
De Angelis M., *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, London 2007.
De Martino E., *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, przeł. W. Marucha, Warszawa 1971.
Delanty G., *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, Warszawa––Kraków 1999.
Deleuze G., *Cinema 2. The Time-Image*, Minneapolis 1995.
Deleuze G., *Desert Islands and Other Texts: 1953–1974*, Los Angeles–New York 2004.
Deleuze G., *Essays Critical and Clinical*, Minneapolis 1997.
Deleuze G., F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
Deleuze G., F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
Deleuze G., F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A. Z. Jaskender, K. M. Jaskender, Kraków 2016.
Deleuze G., F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.
Deleuze G., C. Parnet, *Dialogues*, London–New York 2002.
Derrida J., *χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
Derrida J., *Dissemination*, London–New York 2004.
Derrida J., *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2017.
Derrida J., *Introduction to Husserl's Origin of Geometry*, Lincoln–London 1989.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Derrida J., *Limited Inc*., Illinois 1988.
Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015.
Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.
Derrida J., *Of Hospitality*, Stanford 2000.
Derrida J., *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
Derrida J., *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007.
Derrida J., *The Gift of Death*, Chicago–London 1995.
Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.
Derrida J., E. Roudinesco, *Z czego jutro…*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016.
Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933––1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.
Dugin A., *Podstawy geopolityki*, przeł. A. Radlak, Warszawa 2019.
Dussel E., *Politics of Liberation. A Critical World History*, London 2011.
Dybel P., S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008.
Eagleton T., *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
Eagleton T., *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.
Eisenstadt S. N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
Elbe S., *Europe. A Nietzschean Perspective*, London–New York 2003.
Elden S., *The Birth of Territory*, Chicago 2013.
Elliott A., *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2011.
Esposito R., *A Philosophy for Europe. From the Outside*, Cambridge–Medford 2018.
Esposito R., *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, Cambridge 2011.
Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk et al., Kraków 2015.
Euklides, *Euklidesa początków geometryi ksiąg ośmioro, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta, z dodaniem przypisami dla pożytku młodzi akademickiey wytłumaczone*, przeł. J. Czech, Wilno 1817.
Fallaci O., *Wściekłość i duma*, przeł. K. Hejwowski, Warszawa 2003.
Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
Federici S., *Caliban and the Witch. The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia 2009.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Federici S., *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland 2019.
Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010.
Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.
Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011.
Foucault M., *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
Foucault M., *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa 2014.
Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
Friedman T., *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2006.
Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
Gandhi L., *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Crows Nest 1998.
Gasché R., *Europe, or the Infinite Task. A Study of the Philosophical Concept*, Stanford 2008.
Geulen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.
Glendinning S., *Derrida. A Very Short Introduction*, Oxford 2011.
Gramsci A., *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1961.
Green A., *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris 1990.
Gilroy P., *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London––New York 1999.
Gilroy P., *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, London 1987.
Goody J., *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.
Grimal P., *Mitologia grecka*, przeł. K. Marczewska, Warszawa 1988.
Grzymski J., *Powrót do Europy – polski dyskurs. Wyznaczanie perspektywy krytycznej*, Warszawa 2016.
Guattari F., *Schizoanalytic Cartographies*, London 2013.
Guattari F., *The Three Ecologies*, London–New York 2000.
Guénoun D., *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford 2013.
Guérot U., *Dlaczego Europa musi stać się republiką! Utopia polityczna*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 2017.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Guizot F., *General History of Civilization in Europe. From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, New York–Philadelphia 2009.
Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
Habermas J., *The Crisis of the European Union. A Response*, Cambridge––Malden 2012.
Halecki O., *Historia Europy – jej granice i podziały*, przeł. J. M. Kłoczowski, Lublin 2000.
Hardt M., A. Negri, *Assembly*, Oxford 2017.
Hardt M., A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.
Hardt M., A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2005.
Hardt M., A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Kraków 2012.
Harman C., *Kapitalizm zombi. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011.
Harvey D., *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford––New York 2014.
Harvey D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Berlin 1990.
Harvey D., *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford 2010.
Hay D., *Europe. The Emergence of an Idea*, Edinburgh 1957.
Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1967.
Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1980.
Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2007.
Hewlett N., *Badiou, Balibar and Rancière. Re-thinking Emancipation*, London–New York 2010.
Hiddleston J., *Poststructuralism and Postcoloniality. The Anxiety of Theory*, Liverpool 2010.
Hiddleston J., *Understanding Postcolonialism*, Routledge 2009.
Hill C., *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, New York 1982.
Hobsbawm E., *Bandits*, New York 1985.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Hoggart R., D. Johnson, *An Idea of Europe*, London 1987.
Holloway J., *Change the World Without Taking Power*, London 2010.
Holloway J., *Crack Capitalism*, London–New York 2010.
Howarth D., *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*, Hampshire–New York 2013.
Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2007.
Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Nowa Wieś 1999.
Ingram J. D., *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratical Universalism*, Columbia 2013.
James I., *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014.
Jameson F., *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011.
Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005.
Judt T., *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012.
Judt T., T. Snyder, *Rozważania o XX wieku*, przeł. P. Marczewski, Poznań 2013.
Jullien F., *On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures*, Cambridge 2014.
Juskowiak P., *Przestrzenie wspólnoty. Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym*, Poznań 2015.
Kafka F., *Opowieści i przypowieści*, przeł. L. Czyżewski et al., Warszawa 2016.
Kafka F., *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 2012.
Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 2004.
Kassabova K., *Granica. Na krawędzi Europy*, przeł. M. Kositorny, Wołowiec 2019.
Kawafis K., *Czekając na barbarzyńców*, przeł. I. Kania, Kraków 2013.
Koff H., *Fortress Europe or a Europe of Fortresses? The Integration of Migrants in Western Europe*, Brussels 2008.
Koselleck R., *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York 1985.
Kot D., *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Gdańsk 2020.
Kotsko A., *Žižek and Theology*, London–New York 2008.
Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.
Kozłowski M., *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Warszawa 2016.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Kristeva J., *Julia Kristeva Interviews*, New York 1996.
Krzykawski M., *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979––2014)*, Warszawa 2017.
Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
Kuźniarz B., *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011.
Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz et al., Wrocław 2004.
Laclau E., *Rozum populistyczny*, przeł. A. Alchimowicz et al., Wrocław 2009.
Laclau E., *The Rhetorical Foundations of Society*, London–New York 2014.
Laclau E., C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007.
Landes D., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.
Lau K.-Y., *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh*, Springer 2016.
Le Goff J., *The Birth of Europe*, Oxford–Malden–Carlton 2003.
Lem S., *Solaris*, Warszawa 1982.
Lemke T., *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.
Leonard P., *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory*, New York 2005.
Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
Levinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Mizgalski, Warszawa 1999.
Lindahl H., *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge 2018.
Linebaugh P., *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland 2014.
Linebaugh P., *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Oakland 2008.
Linebaugh P., M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*, London 2012.
Luksemburg R., *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, przeł. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011.
Luksemburg R., *Wstęp do ekonomii politycznej*, Warszawa 1959.
Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Lyotard J.-F., *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010.
Machiavelli N., *The Art of War*, Chicago–London 2003.
Maciejko P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755––1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.
Manent P., *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk 2014.
Mann T., *Czarodziejska góra*, t. 1, przeł. J. Kramsztyk, Warszawa 1965.
Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, przeł. H. Lauer, Warszawa 1951.
Marks K., *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z. J. Wyrozembski, Warszawa 1986.
Marks K., F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.
Marchart O., *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007.
Marzec A., *Widmontologia: teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.
Mattei A., *"Hope Has The Taste Of Hell". The Extent and the Limits of the "State of Exception" in the migrant camps in Calais*, Nijmegen 2016.
May T., *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania 2003.
Mbembe A., *Polityka wrogości*, przeł. U. Kropiwiec, Kraków 2018.
McNeill W. H., *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*, Chicago–London 1964.
Melville H., *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009.
Mezzadra S., B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham–London 2013.
Mezzadra S., B. Neilson, *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Durham–London 2019.
Mhurchú A. N., *Ambiguous Citizenship in an Age of Global Migration*, Edinburgh 2014.
Mignolo W. D., *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton–Oxford 2012.
Mikkeli H., *Europe as an Idea and an Identity*, London 1998.
Mikurda K., *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.
Miłosz Cz., *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950*, Kraków 1999.
Modzelewski K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
Mollatdu Jourdin M., *Europa i morze*, przeł. M. Bruczkowska, Warszawa 1995.
Morin E., *Myśleć. Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa 1988.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Morton S., *Gayatri Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Routledge 2002.
Mościcki P., *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa 2012.
Mościcki P., *Migawki z tradycji uciśnionych*, Bydgoszcz–Warszawa 2017.
Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
Mouffe Ch., *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008.
Mouffe Ch., *W obronie lewicowego populizmu*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2020.
Murray D., *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja, tożsamość, islam*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2017.
Musto M., *The Last Years of Karl Marx: An Intellectual Biography*, Stanford 2020.
Nail T., *Being and Motion*, Oxford 2019.
Nail T., *Lucretius I. An Ontology of Motion*, Edinburgh 2018.
Nail T., *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh 2012.
Nail T., *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015.
Nail T., *Theory of the Border*, Oxford 2016.
Nancy J.-L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.
Nancy J.-L., *The Creation of the World or Globalization*, Albany 2007.
Naumann F., *Mitteleuropa*, Berlin 1915.
Negri A., *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minnesota 1999.
Negri A., *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minnesota 1991.
Nessbit N., *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville–London 2008.
Neumann I. B., *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, London–New York 2003.
Neumann I. B., *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis 1999.
Newman S., *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political*, Oxon–New York 2005.
Newman S., *The Politics of Post-Anarchism*, Edinburgh 2010.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Newman S., *Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester–New York 2007.
Noudelmann F., *Geniusz kłamstwa*, przeł. M. Krzykawski, M. Łachacz, Warszawa 2018.
Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000.
Ortega y Gasset J., *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.
Papadopoulos D., N. Stephenson, V. Tsianos, *Escape Routes. Control and Subversion in the 21st Century*, London–Ann Arbor 2008.
Parandowski J., *Mitologia*, Warszawa 1992.
Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
Patočka J., *Plato and Europe*, Stanford 2002.
Piccolomini A. S., *Europe (c. 1400–1458)*, Washington D.C. 2013.
Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009.
Platon, *Apologia, czyli Obrona Sokratesa*, przeł. F. A. Kozłowski, wolnelektury.pl.
Platon, *Timajos i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999.
Pobłocki K., *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017.
Podemski P., *Wyprawa na Fiume 1919–1920*, Toruń 2005.
Pomian K., *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009.
Pospiszyl M., *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2017.
Pyzik A., *Biedni, ale sexy. Zderzenia kulturowe na Wschodzie i Zachodzie Europy*, przeł. M. Wojtyna, Gdańsk 2018.
Rancière J., *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007.
Rancière J., *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków 2008.
Rancière J., *Nienawiść do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.
Rasiński L., *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wrocław 2010.
Rasiński L., *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Warszawa 2012.
Rediker M., *Outlaws of the Atlantic. Sailors, Pirates and Motley Crews in the Age of Sail*, London 2014.
Renan E., *Co to jest naród?*, przeł.G. Majcher, Warszawa 2018.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Roberts J., *The Reasoning of Unreason. Universalism, Capitalism and Disenlightenment*, London 2020.
Ross G., *The European Union and Its Crises. Through the Eyes of the Brussels Elite*, London 2011.
Ross K., *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, London–New York 2015.
Rougemont D. de, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1995.
Rougemont D. de, *The Idea of Europe*, Cleveland–New York 1968.
Said E., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
Samuels M., *The Right to Difference. French Universalism & The Jews*, Chicago–London 2016.
Schmitt C., *„Nomos" ziemi w prawie międzynarodowym „ius publicum Europaeum"*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019.
Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków––Warszawa 2000.
Schmitt C., *Teoria partyzanta*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2016.
Scott J. C., *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, przeł. F. Tryl, Warszawa 2020.
Scott J. C., *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven–London 2009.
Shell J., *Transportation and Revolt: Pigeons, Mules, Canals, and the Vanishing Geographies of Subversive Mobility*, Cambridge–London 2015.
Siemek M. J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.
Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.
Smith N., *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens–London 2008.
Solnit R., *Zew włóczęgi. Opowieści wędrowne*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków 2018.
Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.
Spivak G. C., *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge–London 1999.
Spivak G. C., *Other Asias*, Malden 2008.
Spivak G. C., *Strategiepostkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.
Stavrakakis Y., *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Stavrides S., *Common Space. The City as Commons*, London 2016.
Stiegler B., *Ukonstytuować Europę I. W świecie, który nie ma wstydu*, przeł. M. Krzykawski, Kraków 2019.
Stiegler B., *Ukonstytuować Europę II. Motyw europejski*, przeł. M. Krzykawski, Kraków 2019.
Stiegler B., *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, Warszawa 2017.
Sullivan V. B., *Montesquieu & the Despotic Ideas of Europe. An Interpretation of the Spirit of the Laws*, Chicago–London 2017.
Szczerek Z., *Międzymorze. Podróże przez prawdziwą i wyobrażoną Europę Środkową*, Warszawa 2017.
Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
Szűcs J., *Trzy Europy*, przeł. J. M. Kłoczkowski, Lublin 1995.
Środa M., *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020.
Tazbir J., *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.
Tazzioli M., *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and the Arab Uprisings*, London–New York 2015.
Theweleit K., *Męskie fantazje*, t. 1: *Kobiety, strumienie, ciała, historia*, przeł. M. Herer, Warszawa 2015.
Thoburn N., *Deleuze, Marx and Politics*, London–New York 2003.
Tischner J., *Etyka solidarności i „Homo sovieticus"*, Kraków 2005.
Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.
Tofighi F., *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, London––New York 2017.
Tomba M., *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford 2019.
Tomba M., *Marx's Temporalities*, Leiden–Boston 2013.
Tormey S., J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, K. Szumlewicz, Warszawa 2010.
Townsend R. M., *The European Migrant Crisis*, Lulu.com 2015.
Toynbee A., *A Study of History*, Vol. 8, London 1954.
Urry J., *Offshoring*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2015.
Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Wallerstein I., *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007.
Wallerstein I., *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004.
Wang J., *Carceral Capitalism*, Cambridge–London 2018.
Waswo R., *The Founding Legend of Western Civilization. From Virgil to Vietnam*, London 1997.
White B., *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. M. P. Bartolik, Warszawa 2010.
Whitfield P., *The Image of the World. 20 Centuries of World Maps*, London 1994.
Williams J., *Understanding Poststructuralism*, Chesham 2005.
Wintle M., *The Image of Europe: Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages*, Cambridge 2009.
Wittfogel K. A., *Władza totalna: studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, Toruń 2002.
Wodziński C., *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk 2015.
Wolf E. R., *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
Wolff L., *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*, przeł. M. Janowski, Kraków 2020.
Wright S., *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.
Valéry P., *An Anthology*, London–Henley 1977.
Vaughan-Williams N., *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh 2009.
Vaughan-Williams N., *Europe's Border Crisis. Biopolitical Security and Beyond*, Oxford 2015.
Young R. J. C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012.
Zambrano M., *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014.
Zartaloudis T., *The Birth of Nomos*, Edinburgh 2019.
Ziegler J., *Lesbos, Hańba Europy*, przeł. K. Zebrzyńska, Warszawa 2020.
Zielonka J., *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, przeł. A. J. Maziarscy, Warszawa 2007.
Zinn H., *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2016.
Žižek S., *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, London 2016.
Žižek S., *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław 2006.
Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001.
Žižek S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010.
Žižek S., *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011.
Žižek S., *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyła, Kraków 2007.
Žižek S., *The Year of Dreaming Dangerously*, London–New York 2012.
Žižek S., *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Warszawa 2008.
Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

Prace zbiorowe

Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
Autonomia robotnicza, red. K. Król, Poznań 2007.
Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności, red. M. Boniecka et al., Warszawa 2018.
Europe and Asia Beyond East and West, ed. G. Delanty, London–New York 2006.
Europe and the Other and Europe as the Other, ed. B. Strath, Bruxelles–New York 2000.
Europe Beyond Universalism and Particularism, eds. S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov, Basingstoke 2014.
Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917–1957, eds. M. Hewitson, M. D'Auria, New York–Oxford 2012.
Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières, eds. D. Guénoun, J.-L. Nancy, Tour d'Aigues 1993.
Governing Borders and Security. The Politics of Connectivity and Dispersal, eds. C. Kinvall, T. Svensson, London–New York 2015.
Handbook of Contemporary European Social Theory, ed. G. Delanty, New York–Oxon 2006.
Idea Europy = Idea of Europe, red. H. Machińska, Warszawa 2004.
Koniec kultury – koniec Europy, red. P. Gielen, Warszawa 2015.
Late Marx and the Russian Road. Marx and the "Peripheries of Capitalism", ed. T. Shanin, New York 1983.
Mapping Ideology, ed. S. Žižek, London–New York 2012.
Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial, ed. V. Chaturvedi, London––New York 2012.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Migration, Squatting and Radical Autonomy, eds. P. Mudu, S. Chattopadhay, London–New York 2017.
Myths of Europe, eds. R. Littlejohns, S. Soncini, Amsterdam–New York 2007.
Open Borders. In Defence of Free Movement, ed. R. Jones, Athens 2019.
Perspectives on Commoning. Autonomist Principles and Practices, eds. G. Ruivenkamp, A. Hilton, London 2017.
Phenomenology and the Idea of Europe, ed. F. Tava, London–New York 2018.
St. Paul among Philosophers, eds. J. D. Caputo, L. M. Alcoff, Bloomington––Indianapolis 2009.
The Anomie of the Earth. Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas, eds. F. Luisetti, J. Pickles, W. Kaiser, Durham–London 2015.
The Borders of "Europe". Autonomy of Migration, Tactics of Bordering, ed. N. De Genova, Duke 2017.
The Borders of Justice, eds. É. Balibar, S. Mezzadra, R. Sammadar, Philadelphia 2012.
The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital, ed. R. Warren, London–New York 2016.
The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement, eds. N. De Genova, N. Peutz, Durham–London 2010.
The Edinburgh Companion to Poststructuralism, eds. B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter, Edinburgh 2013.
The History of the Idea of Europe, eds. K. Wilson, J. van der Dussen, Routledge 1995.
The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi, eds. O. Goriunova, F. Vis, Visual Social MediaLab 2015.
The Idea of Communism, eds. C. Douzinas, S. Žižek, London–New York 2010.
The Idea of Europe, ed. A. Pagden, Cambridge 2002.
The Question of Europe, eds. P. Anderson, P. Gowan, London–New York 2000.
Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics, eds. F. Tava, D. Meacham, Rowman–Littlefield 2016.
What Does Europe Want? The Union and Its Discontents, eds. S. Žižek, S. Horvat, New York 2015.
Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Teksty w pracach zbiorowych

Bevir M., *Anti-Foundationalism*, w: *The Oxford Handbook of British Politics*, eds. M. Finders et al., Oxford 2009.

Bialasiewicz L., *Spectres of Europe. Europe's Past, Present and Future*, w: *The Oxford Handbook of Postwar European History*, Oxford 2012.

Bobako M., *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowianie. Przypadek polski po 1989 roku*, w: *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, red. P. Żuk, Warszawa 2010.

Böckler S., *„Grenze" und frontier: Zur Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Schließungsparadigmen der Moderne*, w: *Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen*, Hrsg. P. Deger, R. Hettlage, Wiesbaden 2007.

Braidotti R., *The Becoming Minotarian of Europe*, w: *Deleuze and the Contemporary World*, eds. I. Buchanan, A. Parr, Edinburgh 2006.

Burgees J. P., *On the Necessity and Impossibility of a European Culture Identity*, w: *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, eds. J. P. Burgees, Amsterdam–Atlanta 1997.

Cetti F., *Asylum and the European "Security State". The Construction of the "Global Outsider"*, w: *Globalisation, Migration and the Future of Europe. Insiders and Outsiders*, ed. L. S. Talani, Routledge 2012.

Derrida J., *Force of Law. The "Mystical Foundation of Authority"*, w: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds. D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson, Routledge 1992.

Derrida J., *Różnia (différance)*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1978.

Derrida J., *We Other Greeks*, w: *Derrida and Antiquity*, ed. M. Leonard, Oxford 2010.

Engels F., *Engels To Eduard Bernstein in Zurich. London, February 1882*, w: *Marx & Engels Collected Works*, Vol. 46: *Letter 1880–1883*, London 2010.

Engels F., *The Magyar Struggle*, w: *The Political Writings*, Vol. 1: *The Revolutions of 1848*, London–New York 2019.

Gasché R., *Alongside the Horizon*, w: *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, eds. D. Sheppard, S. Sparks, C. Thomas, London–New York 2005.

Gellner E., *Tribalism and State in the Middle East*, w: *Tribes and State Formation in the Middle East*, eds. P. S. Khoury, J. Kostiner, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Havel V., *Siła bezsilnych*, w: *Antologia czeskiego eseju. B. Hrabal, M. Kundera, V. Havel, J. Kroutvor, V. Benda, V. Černy*, Kraków 2001.

Majewski T., *Sekretny głos. Utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patočka i dług Heideggera*, w: *Derrida/Adirred*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006.

Marks K., *List do Wiery Zasulicz*, przeł. A. Bal, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa 1972.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960.

Marks K., *Wojna domowa we Francji*, przeł. praca zbiorowa, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.

Martignoni M., D. Papadopoulos, *Genealogies of Autonomous Mobility*, w: *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, eds. E. F. Isin, P. Nyers, London–New York 2014.

Masoero A., *Russia Between Europe and Asia*, w: *The Boundaries of Europe. From the Fall of the Ancient World to the Age of Decolonisation*, ed. P. Rossi, Berlin 2015.

McCoskey D. E., *On Black Athena, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts: Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity*, w: *Race and Ethnicity. Across Time, Space and Discipline*, ed. R. D. Coates, Leiden–Boston 2004.

Mezzadra S., *Tak zwana akumulacja pierwotna*, w: *Marks. Nowe perspektywy*, Warszawa 2014.

Moll Ł., *Neoliberalizm i gra w klasy*, w: *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*, red. W. J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer, Gdańsk 2016.

Moll Ł., M. Pospiszyl, *Europe Without Organs? Opicinus de Canistris and the New Anomos of the Earth*, w: *NOTES ON EUROPE. THE DOGMATIC SLEEP*, eds. E. Neves, L. Lima, N. F. Rodrigues, Porto 2020.

Mouffe Ch., *For a Politics of Nomadic Identity*, w: *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, ed. G. Robertson, London 1994.

Nail T., *Biopower and Control*, w: *Between Deleuze and Foucault*, eds. N. Morar, T. Nail, Edinburgh 2016.

Ruti M., *The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism*, w: *Remains of the Social. Desiring the Post-Apartheid*, eds. M. van Bever Donker et al., Johannesburg 2017.

Skarga B., *Deformacje człowieka na Wschodzie i na Zachodzie*, w: *Spór o Polskę 1989–1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1999.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Stephenson A. M., *Can We Be Wolves? Intersections Between Deleuze's Difference and Repetition and Butler's Performativity*, w: *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, eds. R. Faber, A. M. Stephenson, New York 2011.
Walker R. B. J., *Citizenship after the Modern Subject*, w: *Cosmopolitan Citizenship*, eds. K. Hutchings, R. Dannreuther, London 1999.
Walters W., *On the Road with Michel Foucault: Migration, Deportation and Viapolitics*, w: *Foucault and the History of our Present*, eds. S. Fuggle, Y. Lanci, M. Tazzioli, Basingstoke–New York 2015.
Visnevskaya A., *The Baltic Region and Central Asia. What Does It Take to Make a Region? A Critical Perspective*, w: *Borders in the Baltic Sea Region. Suturing the Ruptures*, eds. A. Makarychev, A. Yatsyk, London 2016.
Vujaković P., *World-Views. Art and Canonical Images in the Geographical and Life Sciences*, w: *Cartography and Art*, eds. W. Cartwright, G. Gartner, A. Lehn, Heidelberg 2009.
Young R. J. C., *Deconstruction and the Postcolonial*, w: *Deconstructions: A User's Guide*, ed. N. Royle, Basingstoke–New York 2000.

Artykuły w czasopismach

After Paris, Draw Bridges up?, „The Economist" 2015, November 21.
Almond I., *Five Ways of Deconstructing Europe*, „Journal of European Studies" 2014, Vol. 44, No. 1.
Amoore L., *Biometric Borders. Governing Mobilities in the War on Terror*, „Political Geography" 2006, Vol. 25.
Anderson P., *The Europe to Come*, „London Review of Books" 1996, January 25.
Ash T. G., *Europe's Walls Are Going Back Up – It's Like 1989 in Reverse*, „The Guardian" 2015, November 29.
Balibar É., *Europe as Borderland*, „Environment and Planning D: Society and Space" 2009, Vol. 27.
Bednarek J., *Jak możliwa jest absolutna demokracja?*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 4.
Bell L., *Articulations of the Real. From Lacan to Badiou*, „Paragraph" 2011, Vol. 34, No. 1.
Bialasiewicz L., *The Uncertain State(s) of Europe?*, „European Urban and Regional Studies" 2008, Vol. 15, No. 1.
Bielik-Robson A., *Marrano Universalism: Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile*, „Telos" 2019, Vol. 186.
Bogue R., *Apology for Nomadology*, „Interventions" 2004, Vol. 6, No. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Burgees P. J., *The New Nomos of Europe*, „Geopolitics" 2009, Vol. 14.
Burke P., *Did Europe Exist Before 1700?*, „History of European Ideas" 1980, Vol. 1.
Cacciari M., *Europe or Philosophy*, „Phenomenology and Mind" 2015, No. 8.
Castellani V., *Europa, Euripides, and the Differentiation of "Europe"*, „The European Legacy. Toward New Paradigms" 1996, Vol. 1.
Césaire A., *Letter to Maurice Thorez*, „Social Text" 2010, Vol. 28, No. 2.
Cowan B., *The Nomos of Deleuze and Guattari. Emergent Holism in a Thousand Plateaus*, „Annals of Scholarship" 1996, Vol. 11. No. 3.
Curcio A., C. Özselçuk, *On the Common, Universality and Communism. A Conversation Between Étienne Balibar and Antonio Negri*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society" 2010, Vol. 22, No. 3.
Davidson N., *Marx and Engels on Scottish Highlands*, „Science & Society" 2001, Vol. 65, No. 3.
De Angelis M., *Does Capital Need a Common Fix?*, „Ephemera. Theory & & Politics in Organization" 2013, Vol. 13, No. 3.
Dean M., *A Political Mythology of World Order. Carl Schmitt's Nomos*, „Theory, Culture, Society" 2006, No. 23.
Dear M., *The World is Full of Walls That Don't Work*, „Politico" 2016, August 16.
Delanty G., *Models of European Identity. Reconciling Universalism and Particularism*, „Perspectives on European Politics and Society" 2002, Vol. 3.
Derrida J., *A Europe of Hope*, „Epoché: A Journal for the History of Philosophy" 2006, Vol. 10, No. 2.
Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie" 1988, nr 11–12.
Derrida J., *Pokolenia jednego miasta*, „Lettre Internationale" 1993–1994.
Derrida J., J. Habermas, *February 15, or What Binds European Together: A Plea for Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, „Constellations" 2003, Vol. 10, No. 3.
Devich I., *The Disclosure of Metaphysical Horizon, or how to Escape Dialectics*, „South African Journal of Philosophy" 2010, Vol. 29, No. 1.
Dijstelbloem H., W. Walters, *Atmospheric Border Politics. The Morphology of Migration and Solidarity Practices, in Europe*, „Geopolitics" 2019, February 19.
Diken B., *Od obozów dla uchodźców do osiedli grodzonych. Biopolityka i koniec miasta*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2–3.
Dussel E., *Europe, Modernity and Eurocentrism*, „Nepantla. Views from South" 2000, Vol. 1, No. 3.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Evink E., *Horizons of Expectations. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „Studia Phaenomenologica" 2013, Vol. 13.
Fehér F., *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, „Thesis Eleven" 1989, No. 22.
Foucault M., *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą" 1998, nr 9.
Garelli G., M. Tazzioli, *The Biopolitical Warfare on Migrants. EU Naval Force and NATO Operations of Migration Governement in the Mediterranean*, „Critical Military Studies" 2018, Vol. 4, No. 2.
Genel K., *The Question of Biopower. Foucault and Agamben*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society" 2006, Vol. 18, No. 1.
Gładziuk N., *Obce jako wspólne. Na marginesie lektury Herodota*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 2016, t. 19.
Habib Louai E., *Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak. Historical Developments and New Applications*, „African Journal of History and Culture" 2012, Vol. 4, No. 1.
Harvey D., *Stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczna i polityka różnicy*, „Praktyka Teoretyczna" 2012, nr 5.
Heiden G.-J. van der, *The Dialectics of Paul. On Exception, Grace, and Use in Badiou and Agamben*, „International Journal of Philosophy and Theology" 2016, Vol. 77, No. 3.
Heller Á., *Podzwonne dla Europy?*, przeł. M. Tański, „Res Publica Nowa" 1993, nr 9.
Iglesias P., *Understanding Podemos*, „New Left Review" 2015, May–June.
Jarymowicz T., *Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, „InterAlia. Pismo Poświęcone Studiom Queer" 2008–2009, nr 3–7.
Kletzer C., *Alexandre Kojeve's Hegelianism and the Formation of Europe*, „Cambridge Yearbook of European Legal Studies" 2005–2006, Vol. 8.
Konrád G., *Czy można jeszcze śnić o Europie Środkowej?*, „Prezentacje" 1989, nr 7–8.
Kotsko A., *Politics and Perversion: Situating Žižek's Paul*, „Journal for Cultural and Religious Theory" 2008, Vol. 9, No. 2.
Kozak P., *Pomiędzy ludem a ludnością. Analiza kategorii populizmu w ujęciu Ernesto Laclaua*, „Nowa Krytyka" 2012, nr 28.
Kropiwnicki M., *The Dilemmas of Universalism. Badiou, Agamben, Žižek*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2013, Vol. 8, No. 2.
Kubicka E., *O pojęciu granicy – raz jeszcze*, „Linguistica Copernicana" 2012, nr 1 (7).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Kujawa D., *Umknąć pochwyceniu. Co schizoanaliza oferuje teorii migracji?*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, nr 3 (21).
Kundera M., *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie" 1984, nr 5.
Lewicki A., *"The Dead are Coming". Acts of Citizenship at Europe's Borders*, „Citizenship Studies" 2017, Vol. 21, No. 3.
Lindahl H., *The Anomos of the Earth. Political Indexicality, Immigration and Distributive Justice*, „Ethics & Global Politics" 2008, Vol. 1, No. 4.
Lundy C., *Who Are Our Nomads Today? Deleuze's Political Ontology and the Revolutionary Problematic*, „Deleuze Studies" 2013, Vol. 7, No. 2.
Łaciak P., *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Sztuka i Filozofia" 2000, nr 18.
MacKenzie J., *Refiguring Universalism. Martha Nussbaum and Judith Butler – An Uneasy Alliance?*, „Australian Feminist Studies" 2009, Vol. 24, No. 61.
Mbembe A., *Necropolitics*, „Public Culture" 2003, Vol. 15, No. 1.
Mbembe A., *Vu d'Europe, l'Afriquen'est qu'un grand Bantoustan*, „Jeune Afrique" 2018, no 3024.
Mensink S., *Prefiguration, Strategic Interaction and Political Belonging in Undocumented Migrant and Solidarity Movements*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2020, Vol. 46, Issue 7.
Miettinen T., *On the Philosophical Foundations of Universalism. Reason, Task, Critique*, „SATS" 2012, Vol. 13. No. 1.
Miłosz C., *O naszej Europie*, „Kultura" 1986, nr 4.
Mitchell W. J. T., *Picturing Terror. Derrida's Autoimmunity*, „Critical Inquiry" 2007, Vol. 33, No. 2.
Moll Ł., *Dobra wspólne naturalne i kulturowe – realna czy pozorna opozycja?*, „Pisma Humanistyczne" 2015, z. 13.
Moll Ł., *Filozoficzne i polityczne podstawy marksizmu dobra wspólnego*, „Przegląd Filozoficzny" 2018, nr 4.
Moll Ł., *Gleaning on the Shores of Politics. Commoning as the New Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna" 2020, Vol. 2, No. 36.
Moll Ł., *Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna" 2015, nr 1 (15).
Moll Ł., *Komunalny zwrot późnego Marksa i kommonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne" 2019, nr 4 (235).
Moll Ł., *Nomos akumulacji pierwotnej i anomos dóbr wspólnych w dobie niewczesnej nowoczesności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 2020, t. 26.
Moll Ł., *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnętrze kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna" 2017, nr 3 (25).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Moll Ł., *„To nie my przekroczyliśmy granicę. To ona przecięła nas". Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, nr 3 (21).
Moll Ł., *W gościnie, czyli tam, gdzie granice docierają do swych granic*, „Opcje" 2016, nr 3 (104).
Nail T., *Deleuze, Occupy, and the Actuality of Revolution*, „Theory & Event" 2013, Vol. 16, No. 1.
Nail T., *Three Theses on Neoliberal Migration and Social Reproduction*, „Polygraph" 2019, No. 27.
Nail T., *What is an Assemblage?*, „SubStance" 2017, Vol. 46, No. 1.
Nail T., *Violence at the Borders. Nomadic Solidarity and Non-Status Migrant Resistance*, „Radical Philosophy Review" 2012, Vol. 15, No. 1.
Nancy J.-L., *Euryopa: le regard au loin*, „Terra Lingona" 1995, January.
New Keywords Collective, *Europa/Kryzys. Nowy słownik „kryzysu" „Europy" i w „Europie"*, „Praktyka Teoretyczna" 2016, nr 3 (21).
Nowicki F., *Cztery poziomy krytyki europejskiego uniwersalizmu*, „Nowa Krytyka" 2016, nr 37.
Noyes J., *Nomadism, Nomadology and Postcolonialism. By Way of Introduction*, „International Journal of Postcolonial Studies" 2004, Vol. 6, No. 2.
Nussbaum M., *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic" 1999, Vol. 22.
Nyers P., *Emergency or Emerging Identities? Refugees and Transformations in World Order*, „Millenium: Journal of International Studies" 1999, Vol. 28, No. 1.
Parker W. H., *Europe. How Far?*, „The Geographical Journal" 1960, Vol. 126, No. 3.
Patton P., *What is Deleuzean Political Philosophy?*, „Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Politica" 2011, No. 1.
Pawliszyn A., *Marchołt o filozoficznej marchii. Komentarz do „Marginesów filozofii" J. Derridy*, „Hybris" 2013, nr 22.
Pisarek A., *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos" 2010, nr 14–15.
Pospiszyl M., *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna" 2013, nr 8.
Preciado P. B., *Learning from the Virus*, „Artforum" 2020, Vol. 58, No. 9.
Quijano A., *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, „Nepentla. Views from the South" 2000, Vol. 1, No. 3.
Racevskis K., *Edward Said and Michel Foucault. Affinities and Dissonances*, „Research in African Literature" 2005, Vol. 36, No. 3.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Rasiński L., *Pojęcie „dyskursu" w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja" 2009, nr 3 (47).
Ratajczak M., *Divine Management of Worldly Matters. Agamben's Theological Genealogy of Economy As a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna" 2015, nr 3 (17).
Ratajczak M., *Katechon i wielość*, „Znak" 2015, nr 724.
Rigby J., R. Schlembach, *Impossible Protest: No Borders in Calais*, „Citizenship Studies" 2013, Vol. 17, No. 2.
Romilly J. de, *Isocrates and Europe*, „Greece & Rome" 1992, Vol. 39, No. 1.
Rosanvallon P., *Democratic Universalism as a Historical Problem*, „Constellations" 2009, Vol. 16, No. 4.
Rygiel R., *Bordering Solidarities. Migrant Activism and the Politics of Movement and Camps at Calais*, „Citizenship Studies" 2011, Vol. 15.
Salter M. B., *When the Exception Becomes the Rule. Borders, Sovereignty, and Citizenship*, „Citizenship Studies" 2008, Vol. 12, No. 4.
Sanyal D., *Calais's "Jungle". Refugees, Biopolitics, and the Arts of Resistance*, „Representations" 2017, Vol. 139, No. 1.
Schmitt C., *Ląd i morze*, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 127–128.
Sparke M., *A Neoliberal Nexus. Economy, Security and the Biopolitics of Citizenship and Border*, „Political Geography" 2016, Vol. 25, No. 2.
Specia M., *Plane Stowaway Found Dead After Plunge Into a London Garden*, „New York Times" 2019, July 20.
Spivak G. C., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna" 2010, nr 24–25.
Swedberg R., *The Idea of "Europe" and the Origin of the European Union. A Sociological Approach*, „Zeitschrift für Soziologie" 1994, Vol. 23, No. 5.
Tava F., *The Brave Struggle. Jan Patočka on Europe's Past and Future*, „Journal of the British Society of Phenomenology" 2016, Vol. 47, No. 3.
Thompson E. P., *History from Below*, „Times Literary Supplement" 1966, April 7.
Wallerstein I., *Struktury gospodarstw domowych a formowanie się siły roboczej w kapitalistycznej gospodarce-świecie*, przeł. M. Starnawski, „Recykling Idei" 2012, nr 13.
Wallerstein I., J. Smith, *Gospodarstwa domowe jako instytucja gospodarki-świata*, przeł. J. Maciejczyk, „Recykling Idei" 2012, nr 13.
Walters W., *Migration, Vehicles, and Politics. Three Theses on Viapolitics*, „European Journal of Social Theory" 2015, Vol. 18, No. 4.
Wendland M., *O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy*, „Lingua ac Communitas" 2011, vol. 21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Witte G., *Europe's New Border Fences Are Drailing Migrants, but not Stopping Them*, „The Washington Post" 2016, March 9.
Woolf S., *Reading Federico Chabod's "Storia dell'idea d'Europa" half a Century Later*, „Journal of Modern Italian Studies" 2002, Vol. 7, No. 2.
Wynter S., *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument*, „The New Centennial Review" 2003, Vol. 3.
Van Munster R., *The War on Terrorism. When the Exception Becomes the Rule*, „International Journal for the Semiotics of Law" 2004, Vol. 17, No. 2.
Varol F., *Edward Said vs Michel Foucault. The Divergence of Perspectives on Knowledge, Truth and Power*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi" 2017, Cilt 72, No. 2.
Vaughan C., *Derrida's Supplement to the Hegelian Dialectic of Spirit*, „Hegel-Jahrbuch" 2015.
Yang M., *Specter of the Commons. Karl Marx, Lewis Henry Morgan, and Nineteenth-Century European Stadialism*, „Borderlands" 2017, Vol. 11, No. 2.
Zerilli L., *This Universalism Which Is Not One*, „Diacritics" 1998, Vol. 28, No. 2.
Ziarek K., *After Humanism. Agamben and Heidegger*, „South Atlantic Quarterly" 2008, Vol. 107, No. 1.
Žižek S., *The Spectre of Balkan*, „The Journal of International Institute" 1999, Vol. 6, No. 2.

Hasła w encyklopediach

Bosphorus, w: *New World Encyclopedia*, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bosporus (dostęp: 11.08.2017).
Boundary, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/boundary/ (dostęp: 12.08.2016).
Grenze, Schranke, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Bd. 3, Basel 1974.
List ofwheel-wellstowawayflights, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_wheel-well_stowaway_flights (dostęp: 18.08.2019).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Źródła internetowe

Agamben G., *Stan wyjątkowy*, http://recyklingidei.pl/agamben-stan-wyjatkowy (dostęp: 13.08.2016).

Agamben G., *Stan wyjątkowy wywołany nieuzasadnioną sytuacją kryzysową*, przeł. Ł. Moll, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/stan-wyjatkowy-sytuacja-kryzysowa/ (dostęp: 9.05.2020).

Aldea E., *Nomads and migrants: Deleuze, Braidotti and the European Union in 2014*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/eva-aldea/nomads-and-migrants-deleuze-braidotti-and-european-union-in-2014 (dostęp: 11.11.2017).

Badiou A., *Eight Theses on Universality*, http://www.lacan.com/badeight.htm (dostęp: 11.04.2018).

Badiou A., *Hipoteza komunistyczna*, przeł. M. Kropiwnicki, http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=656 (dostęp: 24.03.2018).

Badiou A., *The Political As a Truth Procedure*, http://www.lacan.com/badtruth.htm (dostęp: 24.03.2018).

Banasiak B., *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*, http://bbogdan.w.interiowo.pl/Nomadologia.pdf (dostęp: 22.06.2016).

Bauman Z., *Polityka, dobre społeczeństwo i „suwerenność westfalska"*, http://krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanPolitykadobrespoleczenstwoisuwerennoscwestfalska-/menuid-197.html (dostęp: 15.08.2012).

Bednarek J., *Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu*, http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435 (dostęp: 17.08.2016).

Bialasewicz L., *Off-shoring and Out-sourcing the Borders of Europe. Libya and EU Border Work in the Mediterranean*, http://dare.uva.nl/document/2/119223 (dostęp: 10.08.2016).

Bielik-Robson A., *Gra w trzy ognie. Derridiańska trylogia o duchu*, http://myslec.pwn.pl/Download/Gra-w-trzy-ognie.-Derridianska-trylogia-o-duchu-Agata-Bielik-Robson (dostęp: 11.09.2017).

Bojadžijev M., S. Karakayalı, *Recuperating the Sideshows of Capitalism. The Autonomy of Migration Today*, http://www.e-flux.com/journal/recuperating-the-sideshows-of-capitalism-the-autonomy-of-migration-today/ (dostęp: 17.08.2016).

Buck-Morss S., *Odzyskać uniwersalizm!*, http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/czytaj-dalej/20140422/buck-morss-odzyskac-uniwersalizm (dostęp: 17.12.2017).

Buden B., *Strategic Universalism: Dead Concept Walking. On the Subalternity of the Critique Today*, http://eipcp.net/transversal/0607/buden/en (dostęp: 15.03.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Burzyk M., *Giorgio Agamben, filozof bez empatii*, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/giorgio-agamben-koronawirus-filozof-bez-empatii/ (dostęp: 6.04.2020).

Caraus T., *Jacques Derrida and the "Europe of hope"*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/tamara-caraus/jacques-derrida-and-%E2%80%98europe-of-hope%E2%80%99 (dostęp: 11.09.2017).

Castles S., *Understanding Global Migration. A Social Transformation Perspective*, https://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf (dostęp: 11.08.2016).

D'Amato P., *The Border Crossed Us*, http://socialistworker.org/2006–1/586/586_13_Border.shtml (dostęp: 13.08.2016).

Desmoulières R. B., *Chantal Mouffe, the philosopher who inspires Jean-Luc Mélenchon*,https://www.versobooks.com/blogs/3037-chantal-mouffe-the-philo-sopher-who-inspires-jean-luc-melenchon (dostęp: 14.04.2018).

Esposito R., *The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19*, https://antipodeonline.org/2020/06/16/interview-with-roberto-esposito/ (dostęp: 18.10.2020).

Federici S., *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego", http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf (dostęp: 8.02.2017).

Ferraresi G., *Left Populism, Laclau and the case of Podemos*, http://www.eu-visions.eu/populism-laclau-podemos/ (dostęp: 14.04.2018).

Frank A. G., *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej*, http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm (dostęp: 27.12.2017).

From Outside: A Philosophy for Europe. An Interview with Roberto Esposito, http://thephilosophicalsalon.com/from-outside-a-philosophy-for-europe-an-interview-with-roberto-esposito-part-two/ (dostęp: 19.08.2016).

From the Venetian to the European Archipelago: the Geo-filosofia of Massimo Cacciari, https://crosspollenblog.wordpress.com/2014/03/29/from-the-venetian-to-the-european-archipelago-the-geo-filosofia-of-massimo-cacciari/ (dostęp: 14.05.2018).

Gerdziunas B., *EU leaders Consider Centers Outside Bloc to Process Refugees*, https://www.politico.eu/article/regional-disembarkation-platforms-eu-leaders-consider-camps-outside-bloc-to-process-refugees/ (dostęp: 20.08.2019).

Godlewski K., *1421. Rok, w którym Chińczycy odkryli Amerykę i opłynęli świat*, http://wyborcza.pl/1,75517,1379737.html?disableRedirects=true (dostęp: 17.12.2017).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Gürses H., *From Reason to Common Sense. Towards a Critique of Universalism*, http://eipcp.net/transversal/0607/guerses/en (dostęp: 15.03.2018).

Homer, *To Pythian Apollo*, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%203 (dostęp: 11.08.2017).

Hancox D., *Why Ernesto Laclau Is the Intellectual Figurehead for Syriza and Podemos?*, https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/09/ernesto-laclau-intellectual-figurehead-syriza-podemos (dostęp: 14.04.2018).

Horner W., *Why Syriza Won: Laclau, Populism and Hegemony*, https://oxfordleftreview.com/will-horner-why-syriza-won-laclau-populism-and-hegemony/ (dostęp: 14.04.2018).

Kojève A., *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*, http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa_europa/NE4_Kojeve.pdf (dostęp: 11.09.2017).

Lambert R., R. Keucheyan, *Podemos, ludiLaclau*, http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1_4 (dostęp: 14.04.2018).

Lewis M. W., K. E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, http://www.nytimes.com/books/first/l/lewis-myth.html (dostęp: 17.03.2017).

Łańcuch ludzi STOP odkrywce, http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/acuch-Ludzi-STOP-Odkrywce/ (dostęp: 18.05.2018).

MacGregor M., *Changing journeys: Migrant routes to Europe*, https://www.infomigrants.net/en/post/15005/changing-journeys-migrant-routes--to-europe (dostęp: 20.08.2019).

McNulty C., *What Might Aeschylus Say about the European Refugees Crisis?*, http://www.latimes.com/entertainment/arts/culture/la-et-cm-what-might-aeschylus-say-on-the-european-refugee-crisis-20150909-column.html (dostęp: 11.08.2017).

Meacham D., F. Tava, *Life after Europe. The Post-Europe project*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/darian-meacham-francesco-tava/life-after-europe-posteurope-project (dostęp: 17.09.2017).

Michalski C., *Higienista Kaczyński walczy z zarazkami roznoszonymi przez obcych*, http://www.newsweek.pl/opinie/jaroslaw-kaczynski-o-walce--z-zarazkami-i-uchodzcami,artykuly,372228,1.html (dostęp: 13.08.2016).

Miles T., S. Nebehay, *Migrant Deaths in the Sahara Likely Twice Mediterranean Toll. U.N.*, https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants--sahara/migrant-deaths-in-the-sahara-likely-twice-mediterranean-toll-u-n-idUSKBN1CH21Y (dostęp: 20.08.2019).

Miller A. S., *An Interview with Alain Badiou. The Universal Truths & The Question of Religion*, http://www.philosophyandscripture.org/Issue3–1/Badiou/Badiou.html (dostęp: 24.03.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Minuti R., *Oriental Despotism*, „European History Online", http://ieg-ego.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism (dostęp: 17.12.2017).

Moll Ł., *Zemsta ekonomii politycznej*, http://www.praktykateoretyczna.pl/moll-zemsta-ekonomii-politycznej/ (dostęp: 14.04.2018).

Moschos, *Poems*, http://www.theoi.com/Text/Moschus.html (dostęp: 15.05.2017).

Nancy J.-L., *Komunowirus*, przeł. M. Krzykawski, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/komunowirus/ (dostęp: 22.02.2021).

Negri A., *Building Coalitions of the Multitude in Europe*, https://www.globalproject.info/it/in_movimento/toni-negri-building-coalitions-of-the-multitude-in-europe/15064 (dostęp: 3.05.2020).

Negri A., *Is it possible to be Communist without Marx?*, http://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/is-it-possible-to-communist-without-marx-negri.pdf (dostęp: 9.02.2018).

Orszulak T., *„Różaniec do granic" wzbudził zainteresowanie na świecie. „Broń przeciwko islamizacji", „kontrowersyjne", „uhonorowanie bitwy z 1571 roku"*, https://wiadomosci.wp.pl/rozaniec-do-granic-wzbudzil-zainteresowanie-na-swiecie-bron-przeciwko-islamizacji-kontrowersyjne-uhonorowanie-bitwy-z-1571-roku-61744794188448o1a (dostęp: 18.05.2018).

Papadopoulos D., V. Tsianos, *The Autonomy of Migration. The Animals of Undocumented Mobility*, http://translate.eipcp.net/strands/02/papadopoulostsianos-strands01en#redir (dostęp: 17.08.2016).

Polska zostanie otoczona… Różańcem. Potężna broń duchowa ma ochronić Polskę przed islamizacją, https://www.pch24.pl/polska-zostanie-otoczona-rozancem--potezna-bron-duchowa-ma-uchronic-polske-przed-islamizacja,54129,i.html (dostęp: 16.05.2018).

Rowlands I. D., *From Aeschylus to the EU*, http://www.nybooks.com/daily/2015/07/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/ (dostęp: 11.08.2017).

Slavoj Zizek on Emir Kusturica, https://www.youtube.com/watch?v=2Z-FXJov9Ty4 (dostęp: 21.08.2018).

Slavoj Žižek Speaks at Occupy Wall Street. Transcript, http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript (dostęp: 15.04.2018).

Speech by Jacques Delors (Luxembourg, 9 September 1985), https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2–4395–9157--fe70b3ca8521/publishable_en.pdf (dostęp: 7.05.2018).

Sawala W., *Biopolityczne uwikłania stanu pandemii. Agamben przeciw Agambenowi*, https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/wojciech-sawala--biopolityczne-uwiklania-stanu-pandemii-agambenem-przeciw-agambenowi/ (dostęp: 21.11.2020).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Stanczewski R., *Rozmawiajmy o uchodźcach: gościnność w językach świata*, http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/artykul_goscinnosc_0.pdf (dostęp: 18.06.2016).

Steiner G., *The Idea of Europe*, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/george-steiner-benjamin-ramm/idea-of-europe (dostęp: 17.12.2017).

Sternfeld N., *Whose Universalism Is It?*, http://eipcp.net/transversal/0607/sternfeld/en (dostęp: 29.05.2018).

Strabo, *Geography*, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2*.html. (dostęp: 22.02.2021).

Tomasiewicz J., *Brunatna Europa*, http://www.legitymizm.org/brunatna-europa (dostęp: 11.06.2017).

Traktaty rzymskie, http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf (dostęp: 11.09.2017).

Tronti M., *Fabryka i społeczeństwo*, przeł. S. Królak, http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo/ (dostęp: 19.08.2016).

UNITED, *List of 34,361 Documented Deaths of Refugees and Migrants Due to the Restrictive Policies of "Fortress Europe"*, https://uploads.guim.co.uk//2018/06/19/TheList.pdf (dostęp: 20.08.2019).

Waddington L., *Border*, https://www.laurawaddington.com/films/1/border (dostęp: 7.03.2020).

Wallerstein I., *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein_we.htm (dostęp: 11.03.2018).

Wielgosz P., *Rewanż antagonizmu i upadek centrolewicy*, http://lewica.pl/index.php?id=10122&tytul=Wielgosz:-Rewan%BF-antagonizmu-i-upadek-centrolewicy (dostęp: 14.04.2018).

Wolters E., *The Figure of the Migrant. An Interview with Thomas Nail*, http://www.critical-theory.com/the-figure-of-the-migrant-an-interview-with-thomas-nail/ (dostęp: 19.08.2016).

Zaiotti R., *Offshoring. The Externalization of Border Management in Europe and North America*, https://wc2016.ipsa.org/my-ipsa/events/istanbul2016/paper/offshoring-externalization-border-management-europe-and-north-amer (dostęp: 10.08.2016).

Zena E., *The Bio/Necropolitics of State (In)Action in EU Refugee Policy: Analyzing Calais*, https://www.e-ir.info/2019/05/04/the-bio-necropolitics-of-state-inaction-in-eu-refugee-policy-analyzing-calais/ (dostęp: 28.03.2020).

Žižek S., *Chiński padół łez*, http://www.newsweek.pl/europa/chinski-padol-lez,44466,1,1.html (dostęp: 15.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Žižek S., *For Egypt, this is the miracle of Tahrir Square*, https://www.theguardian.com/global/2011/feb/10/egypt-miracle-tahrir-square (dostęp: 15.04.2018).
Žižek S., *Śmierć na Nilu*, http://krytykapolityczna.pl/swiat/zizek-smierc-na-nilu/ (dostęp: 15.05.2017).
Žižek S., *The Superego and the Act*, https://zizek.livejournal.com/1101.html (dostęp: 1.04.2018).
Žižek S., *The Urgent Necessity of a Syriza Victory in Greece*, http://inthesetimes.com/article/17561/zizek_greece_syriza (dostęp: 15.04.2018).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Summary

The aim of the book *The Nomadic Europe. Poststructuralist limits of European universalism* is to re-think the idea of Europe beyond the dichotomy of universalism and particularism. The events of recent years have made the question of Europe's borders, boundaries, frontiers or limits a central political problem. The tearing down the Berlin Wall and entering the next phase of the continent's integration once again gave birth to hopes for a cosmopolitical Europe of the future. After 30 years, there is not much left of these hopes. The drama of refugees drowning in the Mediterranean Sea, the expansion of the guarded "fortress Europe" or the reviving national egoisms are just the most glaring phenomena taking place on the borders of Europe. Today, we invoke these phenomena in support of the thesis of a retreat towards particularisms. Such tendencies have serious consequences for the idea of Europe, if we remember that this idea has traditionally been understood as a carrier of universalism – a promise of universal progress, well-being and democracy, which will gradually become reality in a planetary framework. Just like the mythical princess bearing her name, Europe – according to her ideologues and theorists – was to be a nomad, i.e. to create herself during constant wandering, to discover herself in processual and transgressive way. Europe, which turns away from this unfinished task, ceases to be itself – it abandons its non-identical essence.

At the same time, returning to the path of universalism seems to be a difficult task today, due to the fact that nowadays the very category of universalism is treated at least with suspicion, if it is not definitely rejected as a manifestation of totalitarian and exclusionary inclinations. In the era of "postmodern condition", when every form of political universalism is exposed as secretly particular, hostile to difference and alterity, universalist policies are in retreat. They are being replaced by policies of micro-narratives and small identities – both traditional and post-modern. This is especially true of European universalism, given the accusation of Eurocentrism and the legacy of colonialism and imperialism, justified in the past by references to the universalist mission of Europeans.

However, the main problem with the frontal critique of universalism is that it leaves us with nothing but particularisms. So what is the point

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

in exposing the false universalisms as particularisms in disguise, if this procedure leads us only to the reinforcement of the particularity? Nowadays, when the particularisms of the nation, religion or race are growing in Europe and in the context of inhospitable stance of Europe to refugees and migrants, we should ask a question on the possibility of developing a new universalism. The novelty would in this case consist in an honest and reliable confrontation with the critiques of universalism, thanks to which universalism may become more open and inclusive towards alterity, difference, and the outside of Europeanness. The book takes up this challenge.

To this end, *The Nomadic Europe* appeals primarily to poststructuralist socio-political thinkers. Poststructuralists remain critical both of professed universalists and stubborn particularists. The former are accused of not being ready to accept the fact that their position is cryptoparticular. The latter are criticized for adhering to essentialist differences, closed identities and supporting cultural wars. Distancing itself from both sides of the argument, poststructuralist social theory seeks out open, unstable, or fluid universalisms capable of constantly redefining themselves. This has invigorating consequences for the re-thinking of European universalism. While the old European universalism consisted in shifting horizons and overcoming particularisms, nowadays borders become spaces of encounter with the Other, the outside, the difference, which call Europe to reinvent itself. If transgression was the programmatic gesture of the old universalism, then the new – poststructuralist – universalisms would consist in transcending the act of transgression itself. As a result, the emerging universalism – or rather universalisms in the plural – would be hospitable to their constitutive outsides.

This kind of view of borders turns out to be productive in thinking of Europe as a political form in the current migration crisis. Its purpose is to help unlock our stifled political imagination. Instead of reducing the discussion of borders to whether they should be abolished or maintained and strengthened, the post-structuralist perspective offers various concepts leading to the redefinition of the essence and shape of borders in the contemporary world. The book offers various suggestions in this regard. It argues that Europe can be a princess, a nomad, a nurse, the center of the world, an archipelago, a cape, a borderland, a fortress, a terminal, a smooth or atopic space, a jungle, a body without organs, an event, an anomic common good, a specter, a ghost, a course, an inheritance, a recalling, a returning, and finally, it can act as various universalisms – unstable, transitional, strategic, performative, pluralistic, insurgent.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

In the preface and in the introduction, the author presents the theoretical framework of his project, the motivations behind it and the current socio-political context. He explains why the categories of border, Europe and universalism are conceptually closely related. In each of them, we are dealing with the issue of transgression – crossing particularism towards universalism. This universalization movement in the history of thinking about the European idea functioned as its basic formulation. At the same time, the author explains why poststructuralism provides him with a set of theoretical tools. He writes that the poststructuralist perspective tries to go beyond the binary oppositions of universalism and particularism, inside and outside, identity and difference, as well as Europe and non-Europe, and thus allows for the development of such relationships between universalism and particularism that will not be reduced to primacy of the former over the latter. Poststructuralists are interested in a certain remnant that eludes the alternative of universalism and particularism. This remnant makes it possible to unseal the boundaries of universalism and contaminate it through difference. This kind of conceptualization turns out to be extremely interesting for rethinking the limits of Europeanness in the current socio-political context.

The book is divided into three parts. They are named – in turn – *Border*, *Europe*, *Universalism*. In the part devoted to the border, the author mainly refers to post-structuralist theorists from the field of border studies and migration studies to propose an interpretation of the contemporary migration crisis and the transformations of borders in Europe. He wonders to what extent the movement of "transgression of transgression" of European universalism can be discerned in the migration processes themselves, especially in the constitution of political subjectivity of migrants and the fights they conduct. In other words, to what extent the interactions of migrants with borders could contribute to the emergence of new contours of Europe, or rather – many Europe(s) simultaneously. Perhaps the migration crisis is not only an act of turning away from universalism towards particularism – towards a closed "fortress Europe"– but also a kind of testing ground for the emergence of new political forms, thanks to which Europe will be able to become less obsessed with security, purity and stable identity. The theoretical perspective in the first part is determined by the classical works of poststructuralists (Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze and Félix Guattari, Giorgio Agamben, Étienne Balibar, Jacques Rancière or Antonio Negri and Michael Hardt) as well by contemporary theories of borders and migrations, which are indebted to poststructuralism. Such approaches as biopolitics / necropolitics /

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

/ thanatopolitics of migration, deconstruction, immunology, autonomy of migration, kinopolitics, and viapolitics are presented. Each of them strives to capture Europe beyond the alternative of universalism and particularism, inside and outside, identity and difference.

In the second part, the author turns to works from the field of studies on the idea of Europe and European identity. He looks at classical discourses on Europe and analyzes the transgressive European motive, which is directly related to the issue of universalism and the transcendence of existing political forms. This discourse is re-constructed by following leading ideologists and theorists of Europeanness, as well as by mythology, etymology, visuality, and the philosophical cartography of Europe. Then, the author presents various poststructuralist strategies for redefining the movement of transgression/ /universalization. Basically, these strategies are divided into two groups. The first, patronized by Derrida's deconstruction, seeks to transform borders into a sphere of encounters, flows, collisions, contaminations, hybridizations, exchanges, hospitality, etc. In this approach, the borders of Europe exist only as blurred, unstable and porous entities. They do not disappear completely, but due to their aporetic nature they are able to rework their relations with the outside. The second group of strategies is more radical, inspired primarily by the nomadology of Deleuze and Guattari. The Europe at which these proposals are aimed emerges in the processes of becoming--other. These processes take part at the borders and are put into work by nomadic subjectivities that deterritorialize the settled structures which they encounter. Universalism here consists in the coexistence of multiplicity – it becomes a self-governing pluralism. The second part refers to the issues raised in the first part of the book – related to the struggles and self--organization of migrants. The role of this rehearsal is to emphasize even more the involvement and agency of migrants in shaping the new European universalism.

The third part is based on contemporary debates on the issue of universalism, conducted in the field of poststructuralist political philosophy. By confronting the views of leading thinkers such as Judith Butler, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Slavoj Žižek, Alain Badiou, or the already mentioned Balibar, Negri, Hardt and many others, this section presents various types of universalisms proposed by poststructuralists. Each time, a given type of universalism serves the author to outline the possible new contours of Europe to which it could contribute. This section includes also the examples of recent socio-political processes in Europe, in which we can find the expressions of the analyzed post-structuralist universalisms.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

In the book's conclusion, the author argues that the advantage of post--structuralist reinterpretations of European universalism is that they do not resurrect any great emancipatory narrative. Instead, they are content to answer the following question: how is emancipatory politics still possible today – in impossible, unfinished Europe? At the same time, in the last remarks, the author questions his hitherto arguments and asks: do we really need the language of universalism, transgression and progress to think about the construction of the world of accomplished equality?

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Indeks osób

A
Abu-Lughod Janet 308
Adorno Theodor W. 24, 212–213
Agamben Giorgio 61–62, 85–90, 115–116, 118–119, 131, 139, 149–151, 181, 192, 394, 425, 432, 439–449
Agier Michel 55, 91
Agnew John 75
Ahluwalia Pal 449
Ajschylos 281, 284, 286, 362
Al-Azmeh Aziz 249, 313
Alchimowicz A. 396
Alcoff Linda M. 425
Aldea Eva 347, 350
Aleksander Macedoński, król Macedonii 295
Almond Ian 39, 319
Altermatt Urs 81
Althusser Louis 33, 37
Amin Samir 77, 249
Amoore Louise 94–95
Amsterdamski Stefan 83, 484
Anderson Benedict 83, 484
Anderson Kevin B. 490, 494
Anderson Perry 318, 324, 345
Andersson Ruben 52
Andrade Luis Martinez 246–247
Angermuller Johannes 33
Apelles 444
Arendt Hannah 82, 89, 108, 118–119, 185
Arrighi Giovanni 468
Arystoteles 86, 281–282, 291–292, 294
Ash Timothy Garton 75
Assiter Alison 26
Avinieri Shlomo 243, 245
Aymard Maurice 360
Azoulay Ariella Aïsha 519–520

B
Badiou Alain 273, 394, 417–419, 421, 424–429, 431–433, 435–439, 443–444, 471
Bal A. 491
Balibar Étienne 15, 17, 40–41, 58–59, 61–62, 68–70, 72–73, 80–82, 85, 96, 99, 116, 130, 132, 154, 156, 191–192, 200, 202, 206, 326, 394, 466–467, 470–486, 496
Banasiak Bogdan 29, 34, 83, 128, 311, 322, 355
Barber Benjamin 434
Barnard Catherine 71
Barthes Roland 33, 398
Bartlett Robert 310
Bartolik Michał Paweł 65
Bataille Georges 34, 157
Bator Joanna 420
Bauman Zygmunt 65, 80, 201, 211–213, 217–218, 220, 222, 443
Beck Ulrich 218–220, 222, 399

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Bednarek Joanna 28–29, 36, 116, 125, 357, 416, 426
Bell Laj 427
Belsey Catherine 29
Benhabib Seyla 98, 255–256
Benjamin Walter 251, 256, 388––389, 440–441, 444
Benveniste Émile 109–110
Berardi Franco „Bifo"496, 502–503
Bernal Martin 332–333
Bever Donker M. van 415
Bevir Mark 34
Bey Hakim 303
Bhabha Homi K. 451
Bialasiewicz Luisa 72, 202
Bidet Jacques 400
Bielik-Robson Agata 251
Bieńkowska Ewa 449
Bieroń Tomasz 425
Bilewicz Michał 467
Bisaha Nancy 309
Blanchot Maurice 34
Bobako Monika 30–31, 313, 322, 482
Böckler Stefan 98
Bodin Jean 76, 282
Boduszyńska-Borowikowa Maria 360
Bogue Ronald 337
Böhme Hartmut 316
Bojadžijev Manuela 119
Bojadżijewa Iwona 303, 474
Boltanski Luc 421
Boniecka Marzena 266
Borgstede Simone Beate 56
Botero Giovanni 282
Bouchard Norma 307
Brague Rémi 203
Braidotti Rosi 347, 352–360, 374––375
Braudel Fernand 265, 360
Brejdak Jaromir 440
Bruczkowska Magdalena 314
Brzezicka Barbara 250
Buchanan Ian 352
Buck-Morss Susan 245–246, 251
Buden Boris 322–323, 464–465
Budzińska Magdalena 324
Bugaj Arkadiusz 308
Burckhardt Jacob 298
Burgees Peter J. 241, 244, 336
Burke Peter 215, 281–282, 284, 308–310, 312
Burszta Wojciech J. 240
Burzyk Katarzyna 187, 483
Burzyk Mateusz 448
Bush George W. 88
Buszello Horst 304
Butler Judith 394, 402, 409–417, 421–422, 424
Byron George 208

C

Cacciari Massim 360–369, 374––375, 379, 381
Cairns Stephen 365
Caputo John D. 425
Caraus Tamara 269
Carlson David 117
Casarino Cesare 498
Cassano Franco 360, 370–375, 381
Castellani Victor 284, 286
Castells Manuel 403
Castles Stephen 68
Césaire Aimé 197–200
Cetti Fran 71
Chabod Federico 279
Chakrabarty Dipesh 451, 455–456, 459
Chaldun Ibn 178, 344–346
Chambers Iain 360
Chaterjee Partha 451, 455

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Chattopadhay Sutapa 56, 513
Chiapello Ève 421
Chibber Vivek 453–460
Chmielewski Adam 431
Chmielewski Jacek 328
Choińska Bogna 24
Churchill Winston 317
Cichocki Marek A. 204, 307
Claeys Sarah 410
Coarelli Filippo 360
Coates Rodney D. 291
Cooper Anthony 55
Cornell Drucilla 117
Coudenhove-Kalergi Richard 317
Cowan Bainard 347–348
Crépon Marc 279
Crysler Greig C. 365
Curcio Anna 496
Cymbrowski Borys 79, 301
Czakon Tomasz 17
Czarnacka Agata 185, 402, 412
Czcibor-Piotrowski Andrzej 229

D
D'Amato P. 95
D'Annunzio Gabriele 330–332
D'Auria Matthew 363
Dainotto Roberto M. 304, 306–307
Dalipagic-Czimazia Catherine 318
Dannreuther Roland 60
Davidson Neil 346
Davidson Peter 294
Davies Norman 207
Dawson Richard 310
De Angelis Massimo 495, 502–504
De Genova Nicholas 62, 117, 119, 130, 146–150, 154
De Martino Ernest 307
Dean Mitchell 349
Dear Michael 65
Deger Petra 98
Delanty Gerard 42, 201, 205, 207, 279, 315, 317
Deleuze Gilles 33, 36–37, 42, 61, 118, 127–130, 140, 142, 157––159, 162, 170, 172, 178–179, 192–193, 200, 224, 320, 330, 333–344, 346–349, 351–352, 354, 359–360, 365, 372, 374––375, 377, 381–382, 384, 387––389, 410, 450–451, 460–461, 488
Delors Jacques 204, 213
Derra Aleksandra 353
Derrida Jacques 24, 33, 36–37, 61––62, 85, 99–118, 127, 154, 157, 182, 184, 186–187, 192, 200, 214, 232–242, 245, 248–271, 274, 277, 320, 355, 385–388, 450–451, 462
Descombes Vincent 34
Desmoulières Raphaëlle Besse 406
Devich I. 272
Dijstelbloem Huub 145
Diken Bülent 93
Dillet Benoît 35
Dłuski Wiktor 83, 203
Dobrogoszcz Tomasz 451
Dobrowolski Jacek 248
Domańska Ewa 451
Dominiak Tomasz 87
Dostojewski Fiodor 318, 431
Douzinas Costas 434
Dugin Alexandr 318
Duménil Gérard 400
Dussel Enrique 246–248
Dussen van der Jan 293
Dybel Paweł 191, 420
Dziadek Adam 99, 102
Dzierzgowska Anna 512

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

E
Eagleton Terry 26, 36–37
Eisenstadt Shmuel N. 227
Elbe Stefan 353
Elden Stuart 75–76
Elliott Anthony 32
Engels Fryderyk 250, 345–346, 395, 461, 465, 489, 491–493
Erbel Joanna 399
Errejón Íñigo 405
Esposito Roberto 22–24, 34, 61––62, 85, 181–182, 187–190, 192, 483
Euklides 97, 157
Eurypides 281, 284, 286
Evink Eddo 232

F
Faber Roland 410
Falkowski Mateusz 316
Fallaci Oriana 283
Fanon Frantz 259
Federici Silvia 382, 496, 503
Fehér Ferenc 203
Ferme Valerio 307
Ferraresi Giulio 405
Fichte Johann Gottlieb 82
Filipczuk Michał 98
Finders Matthew 34
Flatscher Matthias 270
Fogler Maria 202
Formuszewicz Ryszarda 220
Foucault Michel 24, 33, 36–37, 61––62, 83–87, 103, 118, 126–127, 130, 136, 142, 162, 170, 180––181, 184–185, 192, 311–312, 322, 355, 398, 409, 440, 450––451, 460–461
Frank Andre Gunder 308
Frank Jakub 328
Freud Zygmunt 34
Friedman Thomas 67
Fuggle Sophie 142
Fukuyama Francis 238–241

G
Gadamer Hans-Georg 212
Gałecki Jerzy 113
Gandhi Leela 449
Garelli Glenda 183
Gasché Rodolphe 236, 255, 271––273
Gawlicz Katarzyna 78, 443
Gellner Ernest 344
Genel Katia 440
Gerdziunas Benas 54
Geulen Eva 439
Giddens Anthony 399
Gielen Pascal 241
Gilroy Paul 356, 383
Glendinning Simon 200
Glissant Édouard 258–259
Gładziuk Nina 278
Gniazdowski Andrzej 17
Godlewski Konrad 356
Gołębiewska Maria 106
Goody Jack 248
Goriunova Olga 50
Gowan Peter 324
Górny Antoni 326, 430, 461
Grabowski Janusz 242
Gramsci Antonio 398, 452–453
Grande Edgar 218–220, 222
Green André 116
Grimal Pierre 285
Grinberg Daniel 89
Grzymski Jan 322
Guattari Félix 61, 118, 127–130, 142, 158–159, 162, 172, 178, 192–193, 200, 224, 320, 330,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

333–344, 346–349, 351–352, 354, 359–360, 365, 372, 374––375, 377, 381–382, 384, 387––389, 450–451
Guénoun Denis 238, 296–298, 322, 360
Guérot Ulrike 203
Guha Ranajit 451, 453–454, 458
Guizot François 207
Gürses Hakan 465
Gusin Michał 273

H
Habermas Jürgen 27, 202–203, 269–270, 399
Habib Louai El 452
Halecki Oskar 208, 317
Hammer Seweryn 280
Hancox Dan 405
Hardt Michael 119, 124, 126–127, 130, 193, 376–380, 382, 488, 494–503, 505, 511
Harman Chris 400
Harvey David 26, 400, 408, 489
Havel Vaclav 318
Hay Denys 308–309
Hazard Paul 203, 314
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 34, 102, 242–247, 306, 345, 413, 415
Heidegger Martin 22–23, 34, 233––234, 250–251, 372, 439
Heiden Gert-Jan der van 432
Hejwowski Krzysztof 283
Heller Ágnes 203
Herer Michał 84, 136–137
Herodot 278–281, 283, 287–292, 294, 296–297, 299–321, 332, 344, 351
Hettlage Robert 98
Hewitson Mark 363
Hewlett Nick 471
Heyerdahl Thor 356
Heynen Hilde 365
Hickey-Moody Anna 129
Hiddleston Jane 449–450
Hill Christopher 381
Hilton Andy 499
Hipokrates 291–292, 294
Hobbes Thomas 76, 88, 187
Hobsbawm Eric 381
Hoggart Richard 356
Holloway John 496, 506–507
Homer 214, 296
Hopkins Terence K. 468
Horkheimer Max 213
Horner Will 406
Hornowski Tomasz 67
Horvat Srecko 435
Houdebin Jean-Louis 99
Howarth David 31
Hugo Victor 208
Hunia Justyn 65
Huntington Samuel 233, 434
Husserl Edmund 22–23, 34, 225––228, 232, 250, 252, 262–263
Hutchings Kimberly 60

I
Iglesias Pablo 405
Ingram James D. 411
Isin Engin F. 153
Izokrates 281, 283–284, 286
Izydor z Sewilli 309

J
Jach Wojciech 399
James Ian 426
Jameson Fredric 222, 421
Janion Maria 319–322, 329

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Jankowska Hanna 201, 233, 400, 434
Jankowski Andrzej 208
Janowski Maciej 317
Jarymowicz Tomasz 411
Jaskender A. Z. 340
Jaskender K. M. 340
Jaspers Karl 217, 227, 361–362
Jelonek Adam W. 467
Jezierski Piotr 240
Johnson Douglas 356
Jones Reece 177
Judt Tony 208–209
Jullien François 28
Juskowiak Piotr 273, 426

K

Kafka Franz 340, 385–389
Kaiser Wilson 346–347
Kalinowski Witold 304
Kamińska Magdalena 399
Kania Ireneusz 302
Kant Immanuel 107, 113, 413
Karakayali Serhat 119
Karłowski Jan 303
Kassabova Kapka 327
Kaszubski Tomasz 224
Kaufman Eleanor 439
Kaute Wojciech 17
Kawafis Konstandinos 302
Keucheyan Razmig 408
Khoury Philip S. 344
Kinvall Catarina 56
Kletzer Christoph 240
Klossowski Pierre 34
Kluza-Wołosiewicz Zuzanna 77, 497
Kłoczkowski Jan Maria 318
Knies Kenneth 227–228
Koczanowicz Leszek 401
Koff Harlan 71
Kojève Alexandre 34, 240–241
Kolumb Krzysztof (Cristóbal Colón, Cristoforo Colombo) 310
Kołbaniuk Adam 376, 497
Kołodziejczyk Dorota 451
Komendant Tadeusz 83, 181, 311
Konrád György 318
Kopernik Mikołaj 308
Koselleck Reinhert 202
Kositorny Maciej 327
Kostiner Joseph 344
Kot Dobrosław 214
Kotsko Adam 429, 431
Kowalczyk Agnieszka 357
Kowalewski Zbigniew Marcin 247
Kowalska Małgorzata 17, 125, 157, 185, 212, 219
Kozak Piotr 404
Kozłowski Antoni Felicjan 108
Kozłowski Michał 125, 397, 476
Kramsztyk Józef 363
Krasuska Karolina 409
Kristeva Julia 33, 99, 117
Kroński Tadeusz 8
Kropiwiec Urszula 316
Kropiwnicki Maciej 131, 185, 402, 419–420, 425, 431, 461
Król Krzysztof 124
Król Marek 449
Królak Sławomir 124, 397, 402, 441, 446, 512
Krzemieniowa Krystyna 256
Krzykawski Michał 25, 190, 224, 274–275, 320
Kserkses 285, 289
Kubicka Emilia 98
Kujawa Dawid 223, 351
Kundera Milan 202, 318
Kunz Tomasz 201

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Kurdi Abdullah 49
Kurdi Aylan 49–50, 525
Kurdi Galip 49
Kurdi Rihan 49
Kusturica Emir 326
Kutyła Julian 418, 421, 423
Kuźniarz Bartosz 37, 419
Kwaterko Mateusz 116
Kwietniewska Małgorzata 113

L
Lacan Jacques 33, 37, 103, 407, 418, 427, 432, 451
Laclau Ernesto 273, 394, 396–406, 408–409, 412, 421–422, 424, 442, 471
Lalewicz Janusz 203
Lambert Renaud 408
Lanci Yari 142
Landes David 201
Landman Adam 102, 242–243
Lau Kwok-Ying 229
Lauer Henryk 490
Le Goff Jacques 309
Lefort Claude 273, 399, 471
Leibniz Gottfried Wilhelm 317
Lem Stanisław 311–312
Lemke Thomas 87
Lemmens Pieter 499
Lenin Włodzimierz 423–424
Leonard Miriam 234
Leonard Philip 38, 259
Levinas Emmanuel 219, 256, 415
Lewicki Aleksandra 56
Lewis Martin W. 287
Lima Luis 375
Lindahl Hans 67, 133
Linebaugh Peter 380–383
Littlejohns Richard 315
Lorey Isabell 241–242
Luisetti Federico 346–347
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 155
Luksemburg Róża 77, 497–498, 505
Lundy Craig 338–339, 351
Lyotard Jean-François 24, 29, 212

Ł
Łachacz Magdalena 224
Łaciak Piotr 232
Łagodzka Anna 82
Łęczycki Jan 203
Łubieński Stanisław 321
Łukasiewicz Małgorzata 27, 213

M
MacGregor M. 50
Machiavelli Niccolò 84, 207, 282, 293, 344
Machińska Hanna 207
Machno Nestor 321
Maciejczyk Jakub 467
Maciejko Paweł 328
MacKenzie Iain 35, 410
Majcher Grażyna 207
Majewska Ewa 460
Majewski Tomasz 233
Majmurek Jakub 461
Makarychev A. 65
Maliniak Julian 77, 497
Malins Peta 129
Manent Pierre 83
Mann Thomas 362–363
Marchart Oliver 273, 471
Marczewska Katarzyna 285
Marczewski Paweł 209
Margański Janusz 102
Marks Karol 34, 69, 125, 160, 239, 249–250, 282, 345–346, 395–397, 399–400, 418, 434,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

460–462, 465, 471, 487–494, 496–497, 508
Marszałek Marcin 383
Marszałek Robert 22
Marucha Wojciech 307
Maryniec Grzegorz 396
Marzec Andrzej 238
Marzęcki Józef 217
Masoero Alberto 317
Mattei Anaïs 151–152
Matuszewski Krzysztof 34, 83, 311
May Todd 34
Maziarska Anna 207
Maziarski Jan 207
Mbembe Achille 90, 92, 118–119, 192, 315–316
McCoskey Denise Eileen 291
McNeill William H. 321
McNulty Charles 285
Meacham Darian 231
Mélenchon Jean-Luc 406
Melville Herman 370, 446
Menezes Jean Charles de 55
Mensink Sander 61
Mezzadra Sandro 62, 77–78, 83–84, 119, 130–131, 134, 154, 160, 493, 495, 504–505, 513
Mhurchú Aoileann Ní 60
Michalski Cezary 91
Mickiewicz Adam 329–330
Miettinen Timo 201, 244
Migasiński Jacek 212
Mignolo Walter D. 246, 248–249
Mikkeli Heikki 214, 317
Mikurda Kuba 432
Miles Tom 51
Miller Adam S. 439
Miłosz Czesław 9, 318
Minuti Rolando 282
Misztal Mariusz 304
Mitchell W. J. T. 182
Mizgalski J. 256
Modzelewski Karol 315
Moll Łukasz 61, 181, 240, 266, 301, 314, 375, 382, 408, 447, 493, 501
Mollat du Jourdin Michel 314
Monteskiusz (Charles-Louis Montesquieu) 282, 296, 306, 317
Morar Nicolae 170
Morin Edgar 203, 308
Morton Stephen 463
Mościcki Paweł 141, 421, 427, 442, 446
Mouffe Chantal 104, 396–400, 402, 404–408, 442
Mudu Pierpaolo 56, 513
Murray Douglas 425
Musto Marcello 492

N

Nail Thomas 62, 68–69, 82, 154––166, 168–173, 175–178, 451
Nancy Jean-Luc 190, 238, 271–273, 471
Naumann Friedrich 318
Nawrocki Tomasz 17
Nebehay Stephanie 51
Negri Antonio 85, 119, 124–127, 130, 193, 376–380, 382, 488, 494–503, 505, 511
Neilson Brett 62, 77–78, 83–84, 119, 130–131, 134, 154, 496, 504–505
Nessbit Nick 246
Neumann Iver B. 317
Neves Eduarda 375
Newman Saul 27–28, 30, 61, 393
Nietzsche Fryderyk 34, 353, 372
Noudelmann François 224
Novotny Karel 231

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Nowacki Jerzy 77, 497
Nowicki Światosław Florian 203
Noyes John 450
Nussbaum Martha 410–411
Nycz Ryszard 32–33
Nyers Peter 60, 117, 153

O
Ochocki Aleksander 218
Olędzka-Frybesowa Aleksandra 221
Opicinus de Canistris 375–377, 538
Orbán Viktor 65
Orszulak Tomasz 64
Ortega y Gasset José 22–23
Orzechowski Andrzej 399
Ostolski Adam 227, 469
Özselçuk Ceren 496

P
Pagden Anthony 221, 292–293
Pandey Gyanendera 451
Papadopoulos Dimitris 62, 119, 129–130, 135–138, 140, 153
Parandowski Jan 215, 217
Parker William H. 317
Parnet Claire 339
Parr Adrian 352
Parsanoglou Dimitris 512
Passerini Luisa 223
Patočka Jan 229–233, 236, 240, 264
Patton Paul 200
Paweł z Tarsu, św. 424, 439, 443
Pawliszyn Aleksandra 114
Perkins Chris 55
Peutz Nathalie 117, 149
Pfister Manfred 315
Piccolomini Aeneas Silvius 309
Pickles John 346–347
Pieniążek Paweł 34, 40, 102, 334
Pirenne Henri 304
Pisarek Adam 110
Pius II, papież 309
Platon 105–109, 347
Płaza Maciej 222
Pobłocki Kacper 271
Pocock John Greville Agard 323–324
Podemski Piotr 331
Pomian Krzysztof 205
Porter Robert 35
Posejdonios z Rodos 279
Pospiszyl Michał 17, 375, 382, 389, 441
Prakash Gyan 451
Preciado Paul B. 180
Protogenes 444
Przyłębski Andrzej 212
Ptaszyńska-Sadowska Elżbieta 385
Ptolemeusz 279
Pyzik Agata 322

Q
Quijano Anibal 247

R
Racevskis Karlis 450
Radlak Aleksandra 318
Rancière Jacques 130–131, 185, 193, 471, 474–475
Rasiński Lotar 103, 399
Ratajczak Mikołaj 17, 133, 379, 439–440
Rauszer Michał 240
Rawls John 399
Rediker Markus 380–383
Renan Ernest 207
Ricœur Paul 232
Rigby Joe 152
Ritter Joachim 98
Roberts John 518–519

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Robertson George 408
Romilly Jacqueline de 283–284
Rons Henri 99
Rosanvallon Pierre 202
Rosemont Franklin 493
Rosenfeld Michel 117
Rosiński Tomasz 243
Ross George 213
Ross Kristin 491
Rossi Pietro 317
Roudinesco Elisabeth 234
Rougemont Denis de 214, 220–222
Rowlands Ingrid D. 285
Royle Nicholas 450
Ruivenkamp Guido 499
Rumford Chris 205
Ruti Mari 415
Rygiel Kim 92
Rymarczyk Piotr 26

S

Said Edward W. 304–305, 373, 450
Salter Mark B. 94
Salwa Mateusz 86
Samaddar Ranabir 154
Samuels Maurice 330
Sande Mathijsvan de 506
Sanyal Debarati 152
Sawala Wojciech 448
Saxoferrato Bartolus de 76
Scarpetta Guy 99
Scheel Stephan 119–120, 122–123
Schlembach Raphael 152
Schmitt Carl 76, 87, 133, 298–301, 344, 347–349, 351, 365–366, 371
Schonfield Ernest 363
Schulz Brunon 387
Schuman Robert 240–241
Scott James C. 153, 303–304, 383–384
Shanin Teodor 491
Shell Jacob 143
Sheppard Darren 271
Siara Olga 403
Sidorek Janusz 22, 210, 225
Siemek Andrzej 203, 258
Siemek Marek J. 100, 322
Sieroszewska Barbara 453
Skarbek Karolina 396
Skarga Barbara 202, 322
Skoczylas Joanna 100
Sloterdijk Peter 78–79
Smith Joan 467
Smith Neil 77
Snyder Timothy 209
Sokrates 106–109
Solnit Rebecca 512
Soncini Sara 315
Sowa Jan 17, 27, 131, 474
Sowiński Grzegorz 81
Sparke Matthew 95
Sparks Simon 271
Specia M. 47
Spinoza Benedykt 125
Spivak Chakravorty Gayatri 450–452, 460–465
Stanczewski Radosław 111
Starnawski Marcin 78, 467
Staroń Andrzej 69
Stavrakakis Yannis 407
Stavrides Stavros 511–512
Steiner Georg 323
Stephenson Andrea M. 410
Stephenson Niamh 62, 119, 130, 135–138, 140
Sternfeld Nora 28
Stiegler Bernard 274–277
Stone Dan 202
Strabon 279, 291–295, 300, 343
Strath Bo 215

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Sullivan Vickie B. 296
Sutowski Michał 323
Svensson Ted 56
Swedberg Richard 221
Szadkowski Krystian 17
Szawiel Mariola 89
Szczepańska Elżbieta 229
Szczerek Ziemowit 323
Szelewa Barbara 104, 400, 407, 420
Szostkiewicz Adam 446
Sztompka Piotr 434
Szűcs Jeno 318
Szumlewicz Katarzyna 396
Szydłowska Waleria 234, 387
Szymor Piotr 324

Ś
Ślusarski Sergiusz 376, 497
Środa Magdalena 57

T
Tabakowska Elżbieta 207
Talani Leila Simona 71
Tański M. 203
Tava Francesco 227, 231
Tazbir Janusz 318–319
Tazzioli Martina 62, 119, 130, 142, 146–147, 149, 183
Temistokles 289, 297
Theweleit Klaus 137
Thoburn E. 499
Thoburn Nicholas 340
Thomas Colin 271
Thompson E. P. 381
Thorez Maurice 197, 199–200
Tischner Józef 322
Todorova Maria 324
Todorov Tzvetan 311–312
Tofighi Fatima 201
Tomanek Paweł 32, 72
Tomasiewicz Jarosław 257
Tomba Massimiliano 496, 507–510
Tormey Simon 396
Townsend Riley M. 65
Townshend Jules 396
Toynbee Arnold 361
Trimikliniotis Nicos 512
Tronti Mario 124
Trump Donald 65
Tryl Fabian 303
Tsianos Vasillis 62, 119, 129–130, 135–138, 140, 512
Tygielska Hanna 259
Tyszka Krzysztof 467

U
Ubaldis Baldus de 76
Ulicka Danuta 233
Urry John 72
Usakiewicz Wojciech 308

V
Valéry Paul 22–23, 214, 250, 256, 261, 264–265, 271
Van Munster Rens 89
Varol Fatih 450
Vaughan Connell 250
Vaughan-Williams Nick 62, 75, 80, 85–86, 91, 115, 119, 181–187
Vis Farida 50
Visnevskaya Anastasia 65

W
Waddington Laura 140–141, 532
Walczewska Sławomira 22, 225
Waldenfels Bernhard 210
Walker R. B. J. 60
Wallerstein Immanuel 78, 394, 466–473, 481–482
Walters William 62, 142–145

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Waluga Grażyna 310
Warren Rosie 457
Waswo Richard 215
Weber Max 282
Wendland Michał 98
White Ben 65
Whitfield Peter 205
Więckowska Maria 400
Wigen Kären E. 287
Williams James 41
Wilson Kevin 293
Wintle Michael 314
Witte Griff 65
Wittfogel Karl August 282, 318
Witwicki Władysław 105
Wodziński Cezary 111
Wojcieszak Janusz 311
Wojtasik Andrzej 382
Wojtyna Miłosz 322
Wolf Eric R. 308
Wolff Larry 317
Wolter (właśc. François-Marie Arouet) 209, 293, 306, 317
Wolters Eugene 159
Woolf Stuart 279
Woźniakowski Henryk 22
Wójcik Bartosz 17
Wright Steve 124
Wróbel Łukasz 233
Wróbel Szymon 191
Wudarska Kinga 76
Wynter Silvia 342
Wyrozembski Zygmunt Jan 489

Y
Yang Manuel 494
Yatsyk Alexandra 65
Young Robert J. C. 449–450

Z
Zaiotti Ruben 71
Załuski Tomasz 214, 239, 273
Zambrano Maria 202, 370
Zartaloudis Thanos 348
Zebrzyńska Karolina 54
Zena Eugenia 92
Zerilli Linda 400
Ziarek Krzysztof 439
Ziegler Jean 54
Zielińska Jolanta W. 310
Zielonka Jan 207
Zinn Howard 382
Žižek Slavoj 324–326, 402, 412, 417–426, 429–435, 484
Zychowicz Juliusz 229

Ż
Żuk Piotr 322

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

PROGRAM
MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP", obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.
W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:
- wysokim poziomem naukowym,
- odkrywczością założeń i wagą wyników,
- oryginalnością ujęcia,
- integralnością tematyki i formy,
- interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP" oraz honorarium.
Konkurs odbywa się w trybie ciągłym.
Wniosek wypełniany jest w bazie https://wnioski.fnp.org/, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach
www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie
http://monografie.fnp.org.pl/

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

DOTYCHCZAS W SERII

MONOGRAFIE FNP

UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka. Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktór, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, *„...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce..." Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasik, *„Inżynieria dusz". Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowiec, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego*

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*

Krzysztof Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania o psychoanalizie*

Marek Nalepa, *„Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje..." Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

2004

Jan Doktór, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki. Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli". Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria. Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasyl, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu"? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

Jacek Gądecki, *Za murami. Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw. Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy (XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy. Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Stryjkowskiego*

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne w średniowiecznej Europie*

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku. Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością. Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny. Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski. Polityki rządowe w latach 1918–2004*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

Łukasz Wróbel, *„Hylé" i „noesis". Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody" Hansa-Georga Gadamera*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie. Studium filozoficzne i metodologiczne*

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii. Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie pamięci kulturowej*

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć. Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia. Studia o piśmiennictwie greckim*

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego. Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sørena Kierkegaarda*

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryczek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, *„Officium a rationibus". Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Urszula Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule". Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych. Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach w perspektywie filozofii Adama Smitha*

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi..." Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości. Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa anglosaskiego*

2018

Radosław Bugowski, *Miasto w ruchu. Studium z dziejów przemieszczania na przykładzie społeczeństwa Torunia 1891–1939*

Waldemar Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu*

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*

Katarzyna Kalinowska-Sinkowska, *Praktyki flirtu i podrywu. Studium z mikrosocjologii emocji*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Marek Węcowski, *Dylemat więźnia. Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele*

Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera*

2019

Michał Kaczmarczyk, *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej*

Maciej Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm. Studium filozofii politycznej Johna Deweya*

Michał Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urządzania*

Maciej Mycielski, *W „naszym pogrobowym położeniu". Kajetan Koźmian po powstaniu listopadowym*

Kamil Pietrowiak, *Świat po omacku. Etnograficzne studium (nie)widzenia i (nie)sprawności*

Rafał Rutkowski, *Norweska kronika Mnicha Teodoryka. Północna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów powszechnych (koniec XII wieku)*

Agata Stasik, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*

Magdalena Wnuk, *Kierunek Zachód, przystanek emigracja. Adaptacja polskich emigrantów w Austrii, Szwecji i we Włoszech od lat 80. XX w. do współczesności*

2020

Ewa Brzeska, *Recepcja twórczości Samuela Becketta w Polsce*

Aleksandra Grzemska, *Matki i córki. Relacje rodzinne i artystyczne w autobiografiach kobiet po 1989 roku*

Jacek Jarocki, *Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Sabina Macioszek, *Opera, ciała, technologie. Strategie współdziałania w XXI wieku*

Wojciech Sawala, *Ekstaza, horror, solidarność. Wymiary bezosobowości w prozie Clarice Lispector*

Katarzyna Setkowicz, *Romans rycerski a początki zawodu pisarza w Hiszpanii*

Miłosz Stelmach, *Przeczucie końca. Modernizm, późność i polskie kino*

2021

Aldona Kobus, *Autorstwo. Urynkowienie literatury i fantazmat podmiotu autorskiego*

Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

Łukasz Moll, *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*

Damian Winczewski, *Filozofia społeczna Róży Luksemburg*

W PRZYGOTOWANIU

Patrycja Bąkowska, *Formy ekspresji podmiotowości nowoczesnej. Tożsamość indywidualna i zbiorowa w poezji polskiej schyłku XVIII i początku XIX wieku*

Bartłomiej Krzysztan, *Pamięć, polityczność, władza. Reprezentacje pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji*

Anna Winkler, *Teorie rewolucji paryskiego maja. Francuskie marzenia o konieczności zmiany*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 14533353A3766626